# علاقة التجريد

(شرح فارسی تجرید الاعتقاد)

تألیف

علامه میر سید محمد اشرف علوی عاملی

(۱۱۶۰ ه.ق)

جلد دوّم

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

بسم الله الرحمن الرحیم

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها

دانشگاه تهران

**سلسله انتشارات**

# همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

# دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

**اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱**

**(۲)**

زیر نظر و اشراف

**دکتر مهدی محقّق**

**رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی**

**مدیر مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل**

تهران ۱۳۸۱

# عَلاقةُ التّجرید

(شرح فارسی تجرید الاعتقاد)

تألیف

علّامه میر سیّد محمّد اشرف علوی عاملی

(۱۱۶۰ هـ.ق)

جلد دوّم

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

**سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی**

**شمارهٔ ۲۵۳**

حسینی علوی، محمد اشرف‌بن عبدالحبیب، قرن ۱۲ ق.
علاقة التجرید: (شرح فارسی تجرید الاعتقاد) / تألیف محمد اشرف علوی عاملی؛
تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. ــ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۲ ج.: نمونه. ـ (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۵۲، ۲۵۳)
ISBN 964-6278-92-2 (دوره) .ـ ISBN 964-6278-94-6: (ج. ۱)
ISBN 964-6278-93-0: (ج. ۲)

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب حاضر شرحی بر کتاب «تجرید الاعتقاد» نصیرالدین طوسی است.
کتابنامه.
۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام -- نقد و تفسیر. ۲. کلام شیعه امامیه -- قرن ۷ ق. الف. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. تجریدالکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح. ب. ناجی اصفهانی، حامد، ۱۳۴۵ ـ ، محقق. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان. ه. عنوان: تجریدالکلام فی‌تحریر العقاید الاسلام. شرح.

۲۹۷ / ۴۱۷۲ BP۲۱۰ / ۳ ت ٦ ن / ۴۲۲۳.

کتابخانه ملی ایران ۲۹۳۲۹ـ۸۰م

# عَلاقةُ التَّجرید
## (شرح فارسی تجرید الاعتقاد)
جلد دوّم

**علامه میر سیّد محمّداشرف علوی عاملی**

تصحیح و تحقیق

**حامد ناجی اصفهانی**

نمونه خوان و صفحه‌آرا: فاطمه بستان شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۱ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شمارهٔ ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک دورهٔ دو جلد: ۲ـ۹۲ـ۶۲۷۸ـ۹۶۴ ISBN:964-6278-92-2(2Vol.SET)
شابک: ۰ـ۹۳ـ۶۲۷۸ـ۹۶۴ ISBN : 964-6278-93-0

دورهٔ دو جلدی: ۹۶۰۰ تومان

# مقصد سوّم

# در الهیات اخصّ

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

**قال : المقصد الثالث فى اثبات الصّانع تعالى و صفاته و آثاره. و فيه فصول**

## [الفصل] الاوّل
### فى وجوده

**الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب و الاّ استلزمه لاستحالة الدّور و التّسلسل.**[1]

اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كه اثبات واجب الوجود ـ تعالى شأنه ـ نمايد و بيان صفات او، و آنچه جايز است جهت او و آنچه جايز نيست، و بيان افعال و اثار او كند، و ابتدا به اثبات وجود واجب نمود[2] از جهت آن كه آن اصل است در اين مقام.

و دليل بر وجود واجب اين است كه: بلاشكّ موجودى هست در عالم اگر آن واجب است فهو المطلوب، و اگر ممكن است بايد منتهى شود به واجب و الاّ مستلزم دور و تسلسل خواهد بود. و پيش از اين

---

١.كشف المراد / ٢٨٠

٢.م : نموده

بطلان هر دو گذشت در مبحث علّت و معلول. و این برهان قاطع است که در کتاب عزیز بقوله ـ تعالی ـ واقع است که ﴿او لم یکف بربّک انّه علی کلّ شیء شهید﴾[1] و این استدلال لمّیست چنانچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح خود تصریح نموده به این، از جهت آن که از موجود که واجب است استدلال نموده شده بر وجود واجب، و گفته شده که این موجود اگر واجب است فهو المطلوب. و در آیه بودن او بر همه چیز[2] شاهد دلیل این شده که اصل موجود را ملاحظه و نظر نمودن موجب اثبات واجب است که گفته می‌شود: این موجود اگر واجب است فهو المطلوب و الاّ موجب وجود علّت است، و البته منتهی می‌شود به علّت از جهت دفع دور و تسلسل. و از این معلوم می‌شود که کافیست جهت اثبات واجب ملاحظهٔ موجود از عالم [الف ـ ۲۰۹] که در همه وجود واجب هویداست و[3] پس دلیل بودن واجب در خارج و ذهن همه اصل وجود او است، و الاّ علّت واقفی خارجی نمی‌دارد و واجب. پس دلیل لمّ این جا این است که از وجودش وجود خارجی و ذهنی اش مستفاد می‌شود.

و تحقیق این مطلب در حاشیهٔ جدّ امجد داعی السّیّد المؤیّد میر سیّد احمد که بر حاشیهٔ ملاّی خفری بر *الهیّات تجرید* قلمی نموده به این مضمون است که جمعی که دلیل لمّی جهت اثبات واجب گفته‌اند به این نحو است که ممکنات را ایشان اوّلا منتهی به واجب می‌گیرند و می‌گویند که ممکن موجد واجبی و عالم صانعی و خالقی دارد، نه آن

---

۱. فصلت / ۵۳ ۲. ن : + او

۳. کذا در نسخه‌ها

که اوّلاً مدّعی آن باشند که واجب موجود است، بلکه این وجود رابطی ثانیاً لازم این کلام خواهد بود بلاشکّ، و بودن واجب را صانع و عالم را مصنوع از معلول ذاتِ حقّه می‌گیرند، لیکن اعتبار اخیر چون اظهر است استدلال را از آن می‌نمایند، و از این می‌گویند ظاهر می‌شود وجود واجب بالذّات ـ تعالی شأنه ـ و صورت دلیل این است: «العالم مصنوع، و کلّ مصنوع فله صانع، ینتج أنّ العالم له صانع». پس صانع فردی از افراد موجود مطلق است. و تقریر[1] این کلام شریف ﴿أو لم یکف بربّک أنّه علی کلّ شیء شهید﴾[2] را به این نحو نموده‌اند که: «أی انّه دلیل کلّ شیء، فانّ وجوده ـ تعالی ـ دلیل علی أنّ وجود ما عداه منه لاتصافه[3] بوجوب الوجود الذّاتی و اتّصاف ما عداه من الموجودات بالوجود الامکانی و لاشک ان الوجود الامکانی لیس له تحقّق الّا بعد تحقق وجوب الوجود الذّاتی بوجوب الوجود الذّاتی لله ـ تعالی ـ شاهد علی أنّ وجود کلّ ممکن من».

و ایضاً در آن حاشیه واقع شده که: «لک أن تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنه لابد من وجود بالذّات و تعلم کیف ینبغی علیه الوجود بالذّات، فان اعتبرتَ عالم الخلق فانت صاعد، و ان اعتبرتَ عالم الوجود فانت نازل، و تعرف بالنّزول ان لیس هذا [ب ـ ۲۰۹] ذاک، و تعرف بالصّعود أنّ هذا هذا.»

پس استدلال لمّ از واجب است به ممکن که اگر واجب بالذّات نباشد ممکن موجود می‌تواند بود. قال الشّیخ فی برهان *الشفاء*: «انّ

---

۱. م: + تفسیر. الف: + تفسیره

۲. فصلت / ۵۳

۳. م: لاتضاد

الاوسط اذا كان علّة لثبوت الاكبر للاصغر و للتّصديق به، سواء كان علّة للاكبر بحسب نفسه أو لم يكن، فهو برهان لمّ».[۱]

و وجه اوثقيّت اين دليل را ارباب فكر و نظر گفته‌اند اين است كه استدلال از موجود مطلق شده كه معلول واجب به خلاف مناهج اُخرى كه اخذ امكان و حدوث و حركت در دليل شده، و كلّ اينها معلولند پس ساير مناهج شبيهند به آن در صورت اگر چه لمّ باشد در واقع به خلاف اين استدلال كه لمّيت اين اقوى است. و در كتب منطق واقع است كه قياس مركّب مى‌باشد از يقينيّات خواه ابتدا يقينى باشد يا به واسطه‌اى يقينى شود، و اين قياس يا لمّيست و آن به اين نحو است كه حدّ وسط كه در قياس /*ب/۱۵۹/ مكرّر است و موضوع و محمول صغرى و كبرى مى‌شود؛ پس اگر آن علّت نسبت به مطلوب مى‌باشد در ذهن و خارج اين دليل، دليل لمّى است، مثل آن كه: «اين شخص متعفّن الاخلاط است، و هر متعفّن الاخلاطى محموم است؛ پس اين محموم است» كه تعفّن اخلاط كه حدّ وسط است در ذهن و خارج دليل محموم بودن و علّت ثبوت حمّيست هم در ذهن و هم در خارج، چنانچه وجود علّت و سبب اثبات واجب در ذهن و خارج شده است.

و اگر حدّ وسط چنين نباشد و علّت ثبوت نسبت در ذهن تنها باشد آن را برهان انّى مى‌گويند، از جهت آن كه افادهٔ انيّت و وجود نسبت مى‌كند در ذهن، يعنى باعث فهميدن اين مى‌شود، مثل آن كه گفته شود

---

۱. شفاء ، برهان، صص ۷۹ و ۸٤، قريب به مضمون

که: «این محموم است، و هر محمومی متعفّن الاخلاط است؛ پس این متعفّن الاخلاط است» که حمّی علّت ثبوت تعفّن اخلاط است در ذهن، نه علّت آن است در خارج.

و متکلّمون مسلک دیگر اختیار نموده‌اند و گفته‌اند که: عالم [الف ـ ۲۱۰] حادث است، و لابدّ است از محدثی؛ اگر آن ممکن و حادث است تسلسل یا دور می‌شود، و اگر قدیم است ثابت است مطلوب؛ از جهت آن که قدم مستلزم وجوب است. و این مسلک متمشّی به طریق اوّل است، لیکن در اوّل وجود را منقسم نموده و در ثانی حدوث را منقسم نموده و آن را منشأ استدلال نموده‌اند، و اوّل اجود است. و لهذا مصنّف اختیار این نحو نموده که غیر طریق متکلّمین است.

# فصل ثانی

## در صفات خدای تعالی است[۱]

**قال: الفصل الثّانی فی صفاته تعالی وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب.**[۲]

و[۳] در این فصل چندین مسأله است:

### مسألهٔ اولی

### در این است که خدای تعالی قادر است

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ از استدلال بر وجود صانع، شروع نمود بر استدلال بر صفات صانع، و ابتدا نمود به قدرتِ واجب.

و دلیل بر قدرت او این است که: ما بیان کردیم که عالَم حادث است، پس مؤثّر در آن اگر موجب است لازم می‌آید حدوث مؤثّر یا قدم آنچه ما فرض کردیم آن را حادث ـ یعنی عالم ـ و این هر دو یعنی حدوثِ مؤثّر و قدمِ عالم باطل است.

---

۱. م : الف : قال الفصل الثانی ... فصل ثانی ... است

۲. *کشف المراد* / ۲۸۱

۳. ن : ـ و

بیان ملازمه این است که مؤثّر موجب محال است تخلّفِ اثر از آن، و این مستلزم قدمِ عالم است یا حدوثِ مؤثّر، و قدم عالم بنابر استدلال حدوثش باطل است، پس باقی ماند حدوثِ مؤثّر، و این /*الف/ ١٦٠/ موجب تسلسل است به جهت آن که هر حادثی مؤثّری می‌خواهد و همچنین الی غیر النهایة می‌رود و تسلسل باطل است، پس لابدّ باید مؤثّر عالم قادر مختار غیر موجب باشد.

**قال: و الواسطة غیر معقولة**[۱]**.**

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بطلان ایجاب، شروع نمود در بیان انواع اعتراضات خصم و وجه خلاصی از کلام خصم.

امّا تقریر این سؤال آن است که: دلیل شما دالّ است بر آن که مؤثّر عالم مختار است. نه بر آن که واجبِ مختار است، پس ممکن است که واجب موجب[۲] بالذّات باشد و از برای او معلولی باشد قدیم [ب ـ ۲۱۰] که مؤثر عالم[۳] باشد به عنوان اختیار و واجب موجب باشد، پس مؤثّر عالم که اوست مختار است، نه واجب الوجود مختار است که مبدأ است.

و جواب این آن است که: این واسطه غیر معقوله است، از جهت آن که ما بیان کردیم حدوث عالم را بالتّمام با اجزاش[٤]؛ و عالم همهٔ این موجوداتند به غیر از خدای ـ تعالی ـ و ثبوت واسطه میان ذات

---

۱. *کشف المراد* / ۲۸۱ . ن ، م : معقول

۲. م : ـ موجب

۳. م : ـ عالم

٤. کذا در نسخه‌ها

خدای ـ تعالی ـ و ما سوی اللّه معقول نیست.

**قال: و یمکن عروض الوجوب و الامکان للأثر باعتبارین.**[1]

این جواب از سؤال دیگر است، تقریرش این است که: مذکور شد که قادر کسیست که اگر خواهد می‌کند فعلی و اگر خواهد نمی‌کند، و ما را امری هست نافی این معنی، به جهت آن که مؤثّر یا مستجمع جمیع جهات تأثیر است یا نه؟ اگر اوّل است وجود اثر از او واجب است و الّا محتاج است ترجیح وجود آن به مرجّح زایدی از او، پس جهات تأثیر تمام در واجب نیست و این خلاف فرض قدرت است. یا آن که لازم می‌آید در این صورت ترجیح بدون مرجّحی که وجود تمام اسباب باشد، و این هم نیز باطل است بالضّروره.

و ایضاً اگر مستجمع جمیع جهات تأثیر نباشد محال است صدور اثر از او. مدّعا آن که در این صورت ممکن نیست تحقّق قادر بودن او از جهت آن که بر تقدیر حصول جمیع جهات ممتنع است ترک فعل، و بر تقدیر انتفاء بعض ممتنع است فعل، پس متحقق نیست امکان وقوع طرفین وجود و عدم از واجب.

و تقریر جواب این است که: اثر را عارض می‌شود نسبت وجوب و امکان به دو اعتبار، پس متحقّق نمی‌شود موجب بودن فاعل مطلقاً از جهت ملاحظه این دو اعتبار، و الّا ـ یعنی بدون این دو جهت ـ لازم می‌آید ترجیح بدون مرجّحی. و بیانش این است که: برفرض

---

١. *کشف المراد* / ٢٨١

استجماع مؤثّر با جمیع آنچه لابد است او را در مؤثریّت به این نحو که مؤثّر مختار مأخوذ شود با قدرتی که مساوی باشد طرفین وجود و عدم نسبت به آن [الف ـ ۲۱۱] قادر و قادریت او متحقق باشد با تحقق داعی که مرجّح احد طرفینش باشد، پس در این صورت /*ب/ ۱٦۰/ واجب است فصل بعد از تحقّق این هر دو نظر به وجود داعی و قدرت او، و نیست تنافی میان این وجوب و میان امکان نظر به مجرّد قدرت و اختیار. و این از این قبیل است که اگر فرض کنیم وقوع فعل را از مختار، پس بتحقیق می‌گردد آن فعل واجب از جهت فرض وقوع آن و این منافی اختیار نیست.

و در شرح ملاّعلی واقع است که امکان نظر به ذات واجب است بدون اراده، و وجوب با ارادهٔ فاعل است.[۱] و در شرح حاج محمود واقع است که وجوب فعل و ترکش نظر به داعی و عدم آن است، و امکان نظر به ذات قادر است با قطع نظر از داعی. و به این تحقیق مندفع می‌شود جمیع محذورهای اکثر متکلّمین که گفته‌اند که قادر ترجیح می‌دهد احد مقدورش را از فعل و ترک بر دیگری بدون مرجّحی.

**قال: و یمکن اجتماع القدرة علی الوجود فی المستقبل مع العدم فی الحال.**[۲]

این جواب از سؤال دیگر است، و تقریر آن این است که: اثر اگر حاصل است و به فعل آمده الحال، پس واجب است در این صورت و

---

۱. *کشف المراد* / ۳۱۱

۲. *کشف المراد* / ۲۸۲: و اجتماع القدرة علی المستقبل مع العدم.

مقدور نیست طرفین، و اگر اثر معدوم است و به فعل نیامده، پس ممتنع است و مقدور ایضاً نیست.

و تقریر جواب این است که: اثر فاعل معدوم است در حال حصول و تحقّق قدرت، و نمی‌گوییم که قدرت در حال عدم اثر فاعل وجود دادن است[1] و ایجاد موجودی می‌کند در این حال، بلکه ایجاد می‌کند در مستقبل پس الحال ممکن است اجتماع قدرت بر وجود در مستقبل با عدم قدرت در حال.

گفته نشود که وجود آن قدرت در استقبال ممکن نیست در حال، از جهت آن که مشروط و موقوف است وجودش به حصول استقبالی که ممتنع است آن در حال و هرگاه این نحو باشد، پس قدرت در حال نخواهد بود بلکه در وقت [ب ـ ۲۱۱] وجود استقبال است؛ پس عود می‌کند کلام پیش از این. از جهت آن که در جواب گفته می‌شود که قدرت متعلّق به وجود در استقبال نیست در حین حال، بلکه آن قدرت باز در استقبال است.

**قال: و انتفاء الفعل ليس فعل الضّد.**[2]

این جواب از سؤال دیگر است، و تقریرش این است که: قادر متعلّق نیست فعلش به عدم، و مؤثّر قادر باید فعل و ترک هر دو مقدورش باشد و متمکّن باشد در هر دو، و ترکِ امر غیر مقدور است از جهت آن که ترک عدم است، و عدم نفی محض است و نفی محض

---

۱. ن : + است

۲. کشف المراد / ۳۸۳

مقدور نمی‌باشد، پس چون قدرت به عدم دارد؟

و جواب گفته‌اند که: قادر کسیست که صحیح باشد از او این که بکند و این که نکند، و نکردن و ترک آن کردن غیر فعل ترک و کردن ترک است.

علاّمه ـ رحمه اللّه ـ ایراد نموده که این جواب /*الف/۱٦۱/ از سؤالیست که تقریر آن این است که: قادر را فعلش متعلّق نیست به عدم و به وجود؛ امّا مقدّمهٔ اولی: از جهت آن که فعل مستدعی وجود است و امتیاز، و این هر دو ممتنع است در معدوم، از جهت آن که چیزی که نباشد و ممتاز نباشد چه تواند متعلّق به آن شد، چنانچه طالب مجهول مطلق بودن محال است، و به هیچ چه توان کرد؟ و امّا مقدّمهٔ ثانیه: از جهت آن که شما گفتید که قادر کسیست که ممکن است او را فعل و ممکن است ترک، و هرگاه منتفی باشد امکانِ ترک، منتفیست امکانِ فعل؛ از جهت آن که فعل و ترک تخلّفِ از هم و واسطه ندارند، و فعل جایی متحقّق می‌شود که ترک آن از ممکن شده باشد، یعنی از جمله ممکنات باشد ترک آن. پس در وقت انتفاء امکان ترکِ امکان فعل نیز منتفی است، و ایضاً قادر کسیست که فعل و ترک هر دو را او قادر باشد، و به انتفاء یک جزء مجموع منتفی می‌شود.

و جواب گفته مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که قادر کسیست که ممکن باشد که بکند و ممکن باشد که نکند، و نکردن عبارت از فعل ضدّ نیست که کردنِ [الف ـ ۲۱۲] نکردن باشد، بلکه ترک کردن است.

**قال: و عمومیّة العلّة تستلزم عمومیّة الصفة.**[۱]

علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بیان این را آن که خدای ـ تعالی ـ قادر است بر هر مقدوری، و این مذهب اشاعره است و مخالفت این نموده‌اند اکثر متکلّمین، از جهت آن که فلاسفه گفته‌اند که خدای ـ تعالی ـ قادر نیست بر امور متعدّده؛ زیرا که از واحد من جمیع الجهات امور متعدّده صادر نمی‌شود بلکه قادر است بر شیء واحد. و پیش گذشت بطلان قول ایشان.

و مجوس رفته‌اند به این‌که خیر از جانب خدای ـ تعالی ـ است و شرّ از شیطان است، از جهت آن‌که خدای ـ تعالی ـ خیر محض است و فاعل شرّ شریر است.

و ثنویّه گفته‌اند که خیر از نور است و شرّ از ظلمت است.

و نظام گفته است که خدای ـ تعالی ـ قدرت بر قبیح ندارد از جهت آن‌که دلالت بر جهل به قبح آن می‌کند یا دلیل حاجت داشتن او به آن قبیح است بر تقدیر وقوع قبیح از او.

و رفته است بلخی به این‌که خدای ـ تعالی ـ قدرت بر مثل مقدور عبد ندارد، از جهت آن‌که مقدور عبد یا طاعت است یا امر غیر طاعت مثل فعل عبث و عدم فرمان است. و در شروح دیگر سفه و عبث هر دو هست و اینها از سفاهت /*ب/۱۶۱/ است.

و رفته‌اند جبائیان به این‌که خدای ـ تعالی ـ قدرت بر عین مقدور عبد ندارد و الاّ لازم می‌آید اجتماع وجود و عدم بر تقریر این که

---

۱. کشف *المراد* / ۲۸۳

خدای ـ تعالی ـ اراده احداث امری داشته باشد و عبد اراده عدم آن فعل داشته باشد، پس بنابر قدرت خدای ـ تعالی ـ باید آن فعل از عبد واقع شود و بنابر ارادهٔ عبد باید آن فعل واقع نشود. و این سخنها همه باطل است.

امّا اجتماع وجود و عدم از جهت آن که مقتضی تعلّق قدرت به مقدور امکان است؛ زیرا که اگر واجب باشد فعل آن چیز یا ممتنع باشد قدرت تعلّق به آن نخواهد داشت، و اگر در مرتبه امکان باشد در جمیع قدرت ساری و مساوی است. پس بنابر این حکم [ب ـ ۲۱۲] مقصود ثابت می‌شود که آن صحّت تعلّق قدرت است بر همه. و به این اشاره کرده است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به قول خود که گفته است «و عمومیّة العلّة» الی آخره یعنی عمومیّت علّت مقدوریّت که امکان است مستلزم عمومیّت صفت قدرت است بر هر مقدوری.

و جواب گفته شده از شبهه مجوس این‌که مراد از خَیر و شَریر اگر بوده باشد فعل خیر و شرّ، پس آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در این مقام گفته جهت ردّ مجوس که: «فلم لایجوز استنادهما الی شیء واحد»، یعنی منع می‌کنیم این را که فاعل خیر و شرّ واحد نمی‌تواند بود.

و حاج محمود گفته در این مقام: «و اعترض علی دلیلهم بأنّا لانسلّم أنّ الشیء الواحد لایمکن ان یکون خیرا شریرا، ان ارادوا بهما فاعلهما.» و ممکن است که گفته شود لمّش چیست که جایز نیست استنادشان به شیء واحد به این نحو که این دو فعل از فاعل غیر جدا باشد، یعنی امر واحدی را قادر حقیقی ایجاد کند به اختیار که خارج از حکم الواسطه غیر معقوله باشد، و مصوّر شود ایجاد اشیا از او ،

چنانچه حاج محمود در اين مقام گفته: «قال ابن المطهّر الحلّى و كلّ ذلک بسوء فهمهم و قلّة تحصيلهم، و الأصل فيه انّه تعالى واجب الوجود، و كلّ ما عداه ممكن الوجود، فكلّ ممكن امّا أن يصدر عنه تعالى أو عمّا يصدر عنه ـ تعالى ـ و لو عرف هؤلاء اليه ـ تعالى ـ حقّ المعرفة لم تتعدّ آراؤهم». و بنابراين ممكن است كه عبارت علاّمه كه در شرح اين كلام كه گفته: «لم لايجوز استنادهما الى شىء واحد» مراد شىء واحد مخلوقى باشد از خداى ـ تعالى ـ كه از آن خير و شرّ ناشى شود، يا مراد از اين كلام اصل منع باشد چنانچه مذكور شد.

و ملاّعلى ذكر نموده در شرح خود بعد از ذكر شبهۀ مجوس به اين عبارت كه: «و الجواب منع قولهم الواحد لايكون خيراً و شريراً، اللّهم الاّ أن يراد بالخير من يغلب خيره على شرّه، و بالشرير من يغلب شرّه على خيره، كما ينبؤ عنه ظاهر اللّغة، فلايجتمعان [حينئذ] فى واحد لكنّه غير لازم ممّا ذكر».[1]

و ايضاً حاج محمود در شرح اين متن گفته: «و ان أرادوا بهما أى بكونه [الف ـ ۲۱۳] خيراً و شريراً كثير الخير و الشّر، فلا نسلّم أنّ كونه ـ تعالى ـ قادراً على جميع المقدورات يوجب اتّصافه بهما». و ايضا خير و شر نيستند ذاتى امر واحد، پس ممكن است كه چيزى خير باشد قياس به چيزى و شرّ باشد قياس به چيز ديگر، و در اين وقت استنادشان به ذات واحده شود. و چون اين جواب مجوس و ثنوى هر دو بود در جواب اكتفا به يكى نمود.

---

۱. شرح التجريد / ۳۱۲

و از شبههٔ نظّام جواب گفته شده که محال حاصل است نسبت و نظر به سوی داعی، و این منافی امکان ذاتی نیست که مقتضی صحّت تعلّق قادر است، و مانع در داعی و باعث فعل است که منع اصل فعل مقدور تنها می‌کند، یعنی در شأن واجب فعل قبیح صورت ندارد، و داعی و باعثی جهت فعل در ذات او نیست، نه آن که او در اصل قادر این نیست.

و از شبههٔ بلخی جواب گفته شده که طاعت و سفاهت دو وصفیند که اقتضای اختلاف این مقدورات که شریکند در مقدوریّت به حسب ذات نمی‌کنند، بلکه بالذّات مقدور هستند هر چند به سبب امر عرضی[1] که لایق به شأن قادر نیست متحقّق نشود موصوفشان.

و جواب گفته است از شبههٔ جبائیّین به این که عدم حاصل می‌شود هرگاه یافت نشود داعی و باعثی از برای آن، و قادر دیگر در ایجاد آن مقدور نباشد، پس هرگاه باعث در ایجاد دیگری نیز باشد اختلاف در ایجاد و عدم ایجاد آن مقدور در مابین /*الف/۱۶۲/ نخواهد بود.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در کتاب *مناهج الیقین* در بحث رابع در باب قادریّت[2] باری ـ تعالی ـ طیّ تذنیب این مذهب ایراد نمود که: «و أمّا النظام فانّه قال: ان اللّه ـ تعالی ـ غیر قادر علی القبیح لأنّ صدوره عنه یستلزم الجهل او الحاجة، و هما محالان، فیکون الملزوم[3] کذلک. و الجواب [عنه]: الجهل و الحاجة لا زمان للوقوع لاللقدرة علیه سؤال:

---

۱. م : امرضی
۲. م : قدریت
۳. ن : اللزوم

الوقوع اذا كان محالاً لم يتحقّق القدرة؟ جواب[۱]: استحالة الوقوع بالنّظر الى الدّاعى لا الى كون الفعل مستحيلاً، و القادر ليس هو الّذى يصحّ منه الفعل على كلّ وجه [ب ـ ۲۱۳]، بل هو الّذى يصحّ منه الفعل على بعض الوجوه، فالداعى لو يتحقّق على فعل القبيح ليتحقّق الفعل»[۲].

و ايضاً در آن مقام ايراد نموده. «و أمّا الكعبى فانّه زعم أنّ اللّه ـ تعالى ـ لايقدر على مثل مقدور العبد لأنّ مقدوره امّا طاعة أو سفه أو عبث، و هى منتفية فى حقّه ـ تعالى ـ و جوابه: أنّ الفعل أمر مغاير لكونه طاعةً أو سفهاً أو عبثاً؛ فانّ هذه [ال] صفات عارضة له لاتقدح فى القابل[۳] الذّاتى و ان جاز تعلّق قدرته تعالى به نظراً الى القدرة لا الى الدّاعى».[۴]

و ايضاً ايراد نموده: «و أمّا ابوعلى و ابوهاشم و أصحابهما فزعموا انّه ـ تعالى ـ غير قادر على نفس مقدور العبد. و أجازه ابوالهذيل و ابوالحسين و الاشاعرة للدّليل على قدرته لكلّ مقدور و احتجّ ابوعلى و ابنه بلزوم اجتماع قادرين على مقدور واحد، و هو محال على ما مرّ، و الجواب المنع من الاستحالة و قد سلفوا هذا المذهب ما ذهب اليه السيّد مرتضى، رحمه اللّه تعالى[۵]».

و آنچه ملاّعلى در شرح خود در جواب شبهه مجوس گفته بود به اين مضمون كه منع مى‌كنيم قول ايشان را كه «واحد لايكون خيراً و

---

۱. كذا

۲. مناهج *اليقين* / ۱۶۳

۳. مصدر: التماثل

۴. مناهج *اليقين* / ۱۶۳

۵. مناهج *اليقين* / ۱۶۳

شریراً» - اللّهمّ - مگر این که مراد از خیّر کسی باشد که غالب باشد خیرش بر شرش و از شریر بر عکس آن، چنانچه ظاهر لغت دلالت بر آن دارد؛ پس در یک جا جمع نمی‌شوند. لیکن این لازم نیست از آنچه مذکور شد و از اخبار او در این کلام چنانچه گفته: «لکنّه غیر لازم» مفادش از عبارت حاج محمود که بعد از عبارت ملاّعلی سابقاً مذکور شد ظاهر و مبیّن می‌گردد که کدام است غیر لازم.

## مسألهٔ ثانیه

## در این است که خدای تعالی عالم است

**قال: و الاحکام و التجرّد و استناد کلّ شیء الیه دلایل العلم.**[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بیان آن که خدای ـ تعالی ـ قادر است و کیفیّت قدرت او بیان شد، شروع نمود در بحث بودن خدای ـ تعالی ـ عالم و کیفیّت علم او، پس استدلال نموده بر بودن خدای تعالی عالم به سه وجه، [الف ـ ۲۱۴] اوّلِ وجوه وجه متکلّمین است و دو وجه دیگر از حکما است.

وجه اوّل این است که خدای ـ تعالی ـ کرده است افعال محکمه متقنه را از روی حکمت و مصلحت که متقن و محکم نموده ـ که «احکامِ» متن را از باب افعال اعتبار کرده‌اند ـ و هر کس چنین کند پس او عالم است به آنها. امّا مقدّمه اولی که از روی حکمت کرده افعال را پس محسوس است، از جهت آن که عالم که خلق شده یا فلکیست یا

---

۱. کشف المراد / ۲۸۴

عنصری و آثار حکمت در هر دو ظاهر و اظهر من الشّمس است نزد حسّ. و امّا مقدّمهٔ ثانیه که عالم است ظاهر است بالضّروره، جهت آن که غیر عالم این نحو امور که به این حکمت و مصلحت باشد مکرر مرّةً بعد اُخری از او متمشّی نمی‌شود.

و وجه دویم در عالمیّت خدای ـ تعالی ـ آن است که خدای ـ تعالی ـ مجرّد است، و هر مجرّدی فی نفسه عالم است به ذات خود و به غیر خود. امّا صغری که مجرّد بودن اوست مِن بعد که نفی جسم و جسمانی بودن او می‌شود ظاهر می‌گردد. و امّا کبری که هر مجرّدی عالم است از جهت آن که هر مجرّدی پس ذات او حاصل است بالذّات از برای ذاتش نه به سبب غیر که مثل صورتی از معلوم جهت او باشد نیست، و هر مجرّدی که حاصل شود از برای او مجرّد پس عاقل آن مجرّد خواهد بود، از جهت آن که ما نمی‌خواهیم از تعقل مگر حصول را. پس در این صورت هر مجرّدی عاقل ذات خود است، چنانچه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در مباحث کیفیّات نفسانیه ذکر این نموده.

و امّا این که هر مجرّد بالذّاتی عالم به غیر است از جهت آن است که هر مجرّدی[1] ممکن است که معقول و مصوّر شود تنها و هر چه ممکن است که مصوّر شود تنها، ممکن است که معقول و مصوّر شود با غیر، و هر مجرّدی که معقول با غیر می تواند تصوّر شد پس عاقل او عاقل آن [ب ـ ۲۱٤] غیر هم هست البته. /*ب/۱٦۲/ امّا ثبوت

۱. ن: مجرد

معقولیّت از برای هر مجرّد بالذّاتی پس ظاهر است [که] اقلاً خود تعقّل خود می‌کند از جهت آن که مانع از تعقّل گفته‌اند مادّه است نه غیر آن، امّا صحّت مقارن بودن امری به امری در این مقام در حین معقولیّت آن از جهت آن است که هر معقولی منفکّ از امور عامّه مثل امکان و وجود نیست، پس تعقّل به این امور می‌شود. و امّا ثبوت عاقلیّت در صورت مقارنت مجرّد مر غیر را ـ که گفته شد که پس عاقل او عاقل آن غیر هم هست ـ باید دانست که عاقل بودن به آن غیر موقوف بر حضور آن غیر به این نحو که موجود شود بالفعل نزد عقل آن عاقل نیست، از جهت آن که صانع پیش از وجود مصنوع تعقّل آن می‌کند پس در تعقّل نیست فعلیّت موقوف علیه و لازم از جهت آن که این معنی باطل است، بلکه امکان تعقّل چیزی به معنی امکان مقارنت امری است در تعقّل فقط.

و در حاشیهٔ خفری واقع شده[1] که: «المجرّد بالفعل لایحتاج الی ان یتغیّر فیه شیء حتّی یصیر معقولا بالفعل، فهو اذاً معقول بالفعل». و ایضاً ایراد نموده در آن جا که: «المجرّد عن المادّه امّا أن یصحّ أن یعقل أو لا یصحّ أن یعقل، و محال أن لایصحّ أن یعقل فانّ کلّ موجود یمکن أن یعقل فاذن انّما یصحّ أن یعقل امّا بأن لایتغیّر فیه شیء حتّی یصیر معقولاً بالفعل، أو بأن یتغیّر فیه شیء حتّی یصیر کالحال فی المعقولات بالقوّة الّتی یحتاج الی مجرّد یجرّدها عن المادّة، حتّی یصیر معقولاً؛ لکن هذا الحکم لا یصحّ فی المجرّد بالفعل؛ فاذاً المجرّد

۱. م: شود

بالفعل لایحتاج الی ان یتغیّر فیه شیء حتّی یصیر معقولا بالفعل فهو اذاً معقول بالفعل». و در این وجه ابحاث بسیار است که مذکور است در کتب عقلیّه.

وجه ثالث این است که هر موجودی [الف ـ ۲۱۵] سوای واجب ممکن است ـ چنانچه در باب وحدانیّت واجب خواهد آمد ـ و هر ممکنی مستند به واجب است یا ابتداءً یا به واسطه بر نحوی که پیش گذشت، و سابق مذکور شد که علم تامّ به علّت مستلزم علم به معلول است و خدای ـ تعالی ـ عالم به ذات خود هست پس عالم است به غیر خود.

**قال: و الاخیر عامّ.**[1]

وجه اخیر از ادلّه ثلاثه که استناد کلّ شیء الیه است و دالّ است بر آن که خدای ـ تعالی ـ عالم است، دلالتش بر عمومیّت علم اوست به کلّ معلوم. و تقریرش این است که: هر موجودی سوای واجب ممکن است و هر ممکنی مستند است به واجب، پس واجب الوجود عالم است به ممکنات خواه آن که آن ممکن جزئی باشد یا کلّی، و خواه آن که موجود قائم به ذات خود باشد یا عرض قائم به غیر باشد، و خواه آن که موجود خارجی باشد یا موجود ذهنی باشد ـ از جهت آن که وجود ذهنی نیز از جملهٔ ممکنات است پس مستند به واجب است ـ خواه آن صورت ذهنیّه امر وجودی باشد[2] یا عدمی ممکن

---

۱. *کشف المراد* / ۲۸۵

۲. م، الف: باشد

باشد[1] یا ممتنع، پس چیزی غایب از علم خدا نیست از ممکنات و ممتنعات که در ذهنی مصوّر توانند شد چون مستند به اویند[2] همه.

و حاج محمود در شرح خود «عامّ» را شامل مذهب حکما و متکلّمین هر دو گرفته و به این معنی حمل نموده عموم را اوّلاً: از جهت آن که استناد کلّ اشیا به او اقتضای عالمیّت نمی‌کند مادام که ضمّ نشود به آن عالمیّت به ذات خود، و این مبیّن نمی‌شود مگر به مجرّد بودن. پس استناد و تجرّد هر دو دالند بر علم خدا به ممکنات. ثانیاً: از جهت آن که استناد هر چیزی به خدای ـ تعالی ـ شامل مذهب متکلّمین نیز هست به سبب آن که استناد به خدا اعمّ از آن است که به اختیار باشد و اراده یا نه، پس وجه [ب ـ ۲۱۵] تخصیصی به احدهما ندارد. و وجه ثالث از جهت آن که اگر تسلیم کنیم که کلّ از تجرّد و استناد همهٔ اشیا به خدا دلیل مستقبل بر علم خدا هست به همه.

پس ظاهر است که عموم اگر حمل شود بر آنچه شرّاح دیگر حمل نموده‌اند وارد می‌آید بر آن این که امر بر عکس این است، از جهت آن که هر واحد از احکام و تجرّد افاده علم به موجودات و معدومات می‌کند و استناد مذکور مقتضی علم به موجودات تنها است، پس این هر دو اعمّ از آن شدند بر[3] این اعمّ، پس حکم عکس شد. لیکن در این حملْ محلِّ حرف هست، از جهت آن که هرگاه همه چیز مستند به او باشد مصلحت در عدم امور غیرموجوده هم با او خواهد بود، فتامّل! لیکن به خاطر می‌رسد که اگر به حکمت امور را

---

۱. م، الف: باشد
۲. الف: او شد
۳. م: نه

کردن و موافق مصلحت نمودن داخل چیزی است، پس در ضمن استناد کلّ شیء الیه خواهد بود، پس دلیل دو[1] می‌شود نه سه و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که این برهان شریفیست که بر مطلب معلوم قاطع است.

**قال: و التّغایر اعتباری.**[2]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه /*الف/۱٦۳/ اللّه ـ از استدلال عالم بودن خدای ـ تعالی ـ به کلّ معلوم، شروع نمود در جواب اعتراضات وارده از مخالفین، و ابتدا نمود بر اعتراض کسی که نفی کرده علم واجب الوجود را به ذات خودش. و مصنّف ذکر اعتراض را صریحاً ننموده بلکه جواب از آن گفته و حذف نموده ذکر آن را، چون معلوم بود.

لیکن تقریر اعتراض آن است که: علم یا اصل اضافه است میان عالم و معلوم، یا مستلزم اضافه است، و بر هر تقدیر لابدّ است از مغایرت، و مغایرت در صور علم خدای ـ تعالی ـ به ذات خود میان عالم و معلوم نیست، پس علم نیست.

و جواب آن است که مغایرت گاهی بالذات و گاهی مغایرت به اعتبار می‌باشد، و در این جا مغایرت اعتباری هست که ذات واجب الوجود از جهت آن که عالم است غیر جهت معلومیّت است، و این قدر مغایرت جهت تعلّق علم کافیست [الف ـ ۲۱٦].

---

۱. م : ـ دو

۲. کشف المراد / ۲۸۵

**قال: و لایستدعی العلم صوراً مغایرةً للمعلومات عنده، لأنّ نسبة الحصول الیه أشدّ من نسبة الصّور المعقوله لنا.**[1]

این جواب از اعتراض دیگر است که ایراد نموده کسی که نفی علم خدای ـ تعالی ـ نموده نسبت به ماهیّاتی که مغایر ذات او است. و تقریر اعتراض آن است که علم صورت مساوی معلوم است در عالم، پس اگر بوده باشد خدای ـ تعالی ـ عالم به غیر خود از ماهیّات، لازم می‌آید حصول صور آن معلومات در ذات خدای تعالی، و مستلزم کثرت و تعدّد واجب می‌شود به اعتبار امور متعدّده در ذات واجب، و مستلزم آن است که خدای ـ تعالی ـ قابل باشد و فاعل، و محلّ آثار خود باشد و معلولات حالّ در ذات واجب باشند، و خدای ـ تعالی ـ از این قرار ایجاد چیزی که مباین ذات اوست نمی‌کند، و به غیر امور موجوده حالّه در خود ایجاد نکرده بلکه به توسّط این امور حالّه در خود ایجاد اشیاء می‌کند به جهت ضروری بودن علم فاعل به افعال پیش از تحقّق؛ و کلّ اینها باطل است.

و تقریر جواب این است که علم واجب استدعا نمی‌کند صورتی را مغایر عین معلومات نزد خدای ـ تعالی ـ بلکه اصل حضور معلومات معلومه کافیست حصولشان نزد خدای تعالی بدون صورت، از جهت آن که علم حصول چیزی است نزد مجرّد چنانچه گذشت /*ب/۱۶۳/ و شکّی نیست که اشیا همه حاصلند نزد او به جهت آن که موجد و علّت اشیا است، و حصول و ظهور اثر نزد مؤثّر

---

۱. کشف المراد / ۲۸۶ . ن : مغایراً

که فاعل است اشدّ است از حصول مقبول نسبت به قابل، با وجود آن که ثانی که قابل است در ادراک ذات خود مستدعی حصول صورتی مغایر ذات مقبول نیست، و اقتضای صورتی به غیر ذات که حاصل است نمی‌کند.

و بتحقیق که ما هرگاه تعقّل ذوات خود بکنیم محتاج نیستیم به صورت مغایر ذات خود، بعد از آن هرگاه ادراک کنیم چیزی را به صورتی که حاصل [ب ـ ۲۱٦] شود در اذهان ما، پس بدرستی که ما ادراک می‌کنیم آن صورت حاصله در ذهن را به ذات آن صورت نه به اعتبار صورت دیگر، و الاّ لازم می‌آید تضاعف صور با وجود آن که این صورت حاصل است از برای ذوات به مشارکت عقول، نه بانفرادها.

پس معلوم می‌شود که حصول علم واجب به موجودات که معلول اویند به ذات واجب است بانفراده به طریق اولی؛ چون مشارکت عقول نیست بدون افتقار به صورتی از برای ذات واجب سابقاً، و چون که ذات واجب علّت موجودات عالم است پس باعث علم می‌شود، و علم واجب نیز به ذات خود علّت علم به آثار است، پس حاصل کدام این شد که ذاتش که علّت اشیاست سبب علم به اشیاء می‌شود و علم به ذات خودش نیز سبب علم به معلولات می‌شود، پس دو علّت متغایره از جهت حصول علم به اشیا جهت ذات[1] واجب هست هر چند متّحدند بالذّات یعنی ذات واجب عین

۱. م : ذوات

علم او است، این این دو علّت مختلفند به اعتبار، همچنین است معلول واجب، و علم به معلول متّحدند بالذّات، و مغایرند به اعتبار.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که این بحث شریفیست که اشاره نموده به آن صاحب *تحصیل* و بسط داده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در *شرح اشارات*. و به این تحقیق مندفع می‌شود جمیع محالات لازمه به سبب[1] حصول صورت در ذات حق تعالی، تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا.

**قال: و تغیّر الاضافات ممکن.**[2]

این جواب از اعتراض حکماست که گفته‌اند خدای ـ تعالی ـ علم به جزئیّات زمانیه ندارد. و تقریر اعتراض این است که علم متغیّر می‌شود به تغیّر معلوم و الاّ علم مطابق معلوم نخواهد بود و جزئیّات زمانیّه متغیّر می‌شوند، پس اگر جزئیّات /*الف/۱۶٤/ زمانیّه که متغیّر می‌شوند معلوم واجب [الف ـ ۲۱۷] الوجود باشد لازم می‌آید تغییر علم خدای ـ تعالی ـ و تغییر علم خدا محال است، از جهت آن که علم عین ذات است.

جواب گفته شده که: تغییر در این جا به اضافه است، از جهت آن که علم را یا اصل اضافه دانسته‌اند، یا صاحب اضافه؛ به هر تقدیر در اضافه تغییر شده، یعنی مطابق معلوم است و تغییر در آن شده که نسبت علم به معلوم می‌باشد، و تغییر در آن شده نه در ذات واجب،

---

۱. الف: پس

۲. *کشف المراد* / ۲۸٦

پس همیشه به این نحو که ممکنات می‌باشند خدای ـ تعالی ـ عالم بوده و هست، و متغیّر نمی‌شود او و اوصاف حقیقیّهٔ او، مثل قدرت که متغیّر می‌شود نسبت به مقدورِ معدوم در حین عدم آن، یعنی تعلّق به آن قدرت نمی‌گیرد اگر چه معدوم و متغیّر نمی‌شود قدرت فی نفسها. و تغییر اضافات جایز است از جهت آن که امور اعتباریّه غیر محقّقه در خارجند این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ تحقیق کرده.

و در بعضی از امالی ملاحظه شد که از مصنّف ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده‌اند که گفته که تغییر در اضافات می‌شود، یعنی تغییر در معلومات می‌شود نه در علم، و این کلام حقّ است جهت آن که از ازل خدای ـ تعالی ـ علم به آنچه می‌شود دارد، پس تغییر در علم نشده بلکه در معلوم شده، مثل آن که کسی تصوّر بیتی بکند بعد از آن بنا گذارد آن را، پس علم آن به این امور قبل از بنا و بعد از آن متغیّر نمی‌شود؛ و علم خدای ـ تعالی ـ به این امور به وجه کلّی است، یعنی محتاج به زمان و مکان نیست، و این معنیست که گفته‌اند جهت آنچه مشهور است که علم خدای ـ تعالی ـ به جزئیّات به نحو کلّی است، یعنی مثل علم به کلّیات مستمرّ و ثابت است و متغیّر نمی‌شود اصلاً.

و در حاشیهٔ ملاّی خفری واقع شده «و انّه ـ تعالی ـ یعلم الجزئیّات علی وجه کلّي، أی یعلم جمیع الجزئیّات بالکلیّة بحیث لایعزب عن علمه شیء منه.» و ایضاً ایراد نموده: «انّ العلم [ب ـ ۲۱۷] عندنا نفس المعلوم و المتغیّر فیه لیس الاّ التغیّر فی المعلومات، و

لایلزم منه التغیّر فی ذات العالم، بل انّما یلزمه[1] التغیّر فی الحضور الّذی هو لازم العلم و هو امر اضافی اعتباری، و هذا التغیّر جایز بالنّسبة الی الواجب». پس مستفاد می‌شود که علم اجمالی عین ذات واجب است و علم تفصیلی حضوری که اضافه به علم اجمالی می‌شود خارج است از ذات؛ و بتحقیق است حکم اراده موافق علم[2].

**قال: و یمکن اجتماع الوجوب و الامکان باعتبارین.**[3]

این جواب از احتجاج کسیست که نفی علم خدای ـ تعالی ـ نموده نسبت به متجدّدات، یعنی امور متجدده پیش از وجودشان و تجدّد ایشان که اگر خدای ـ تعالی ـ عالم باشد لازم است وجوب وجود اینها و الّا که اگر واجب نباشد وجوب وجود متجدّدات، پس جایز است که موجود نشوند، پس منقلب می‌شود علم خدای ـ تعالی ـ به جهل. و این محال است.

و جواب آن است که: اگر اراده نموده شده به وجوب وجود آنچه علم دارد خدای ـ تعالی ـ به آنها واجب بودن صدور آنها را به سبب این علم که این علم علّت باشد، این باطل است؛ زیرا که خدای ـ تعالی ـ علم به ذات خود و علم به معدومات دارد با وجود آن که این علم موجب صدور ذاتش از او نمی‌شود، و همچنین موجب صدور معدومات از او نمی‌شود. و اگر اراده نموده‌اند از این وجوب، وجوب مطابقه این امور را با علم واجب، پس این صحیح است لیکن علم تابع

---

۱. ن : یلزم

۲. م ، الف : ـ و بتحقیق ... علم

۳. کشف المراد / ۲۸۷ . م : الوجود

معلوم است و علّت نیست و این وجوب لاحق است نه سابق. پس منافی امکان ذاتی نیست. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و یمکن اجتماع الوجوب و الامکان باعتبارین».

و در حاشیهٔ خفری واقع است: «و نعم ما قال عالم من اهل بیت النبوّة[1] ـ علیهم السّلام ـ هل سمّی عالماً و قادراً، لا لأنه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرین، و کلّ ما میّزتموه باوهامکم فی ادقّ معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم[2] و الباری ـ تعالی ـ واهب الحیاة و مقدّر الموت [الف ـ ۲۱۸] و لعلّ النّمل الصّغار یتوّهم انّ اللّه ـ تعالی ـ زبانتین فانّهما کمالها، و یتصوّر أن عدمها نقصان لمن لا یکونان له هکذا حال العقلاء فیها یصفون اللّه ـ تعالی ـ به فیها احتسب و الی اللّه المفزع».

## مسألهٔ ثالثه

## در این است که خدای تعالی حیّ است

**قال: و کلّ قادر عالم حیّ بالضرورة.**[3]

اتّفاق نموده‌اند مردم بر این که خدای ـ تعالی ـ حیّ است، و اختلاف نموده‌اند در تفسیر حیّ.

پس گفته‌اند[4] قومی که نفی /*ب/۱٦٤/ صفات ثبوتیّه از خدای ـ تعالی ـ نموده‌اند که حیّ عبارت است از آن که خدای تعالی محال

۱. اخ: و هو امام محمد التقی علیه‌السلام

۲. وافی ج ۸۸/۱ چاپ سنگی

۳. کشف المراد / ۲۸۷

٤. م: گفته

نیست که قادر باشد و عالم باشد، به جهت آن که ذی حیات چنین می‌باشد.

و دیگران گفته‌اند که او کسیست که حالی دارد که به جهت آن حال صحیح است که عالم و قادر باشد.

و تحقیق این است که صفات خدای تعالی اگر گفته شود که زاید بر ذاتش است، پس حیات صفت ثبوتیّه است که زاید بر ذات اوست و الّا پس مرجع این به صفت سلبیّه راجع است که مذکور شد که محال نیست که عالم و قادر باشد. این است در شرح علاّمه و گفته است که این حقّ است. و ما بتحقیق بیان کردیم که خدای ـ تعالی ـ عالم و قادر است، پس بالضّروره حیّ است، به جهت آن که ثبوت صفتی فرع عدم استحالهٔ آن است و حیات در حیوان صفتیست که مقتضی حسّ و حرکت ارادیّه است و در مبحث کیفیّات نفسانیّه بیان معنی حیّ گذشت.

## مسألهٔ رابعه

## در این است که خدای تعالی مرید است

**قال: و تخصیص بعض الممکنات بالایجاب فی وقت یدلّ علی ارادته تعالی.**[1]

اتفاق نموده‌اند مسلمین بر این که خدای ـ تعالی ـ مرید است، لیکن اختلاف نموده‌اند در معنی آن.

---

۱. کشف المراد / ۲۸۸

پس ابوالحسین مرید بودن را نفس داعی گرفته است بر این معنی که علم خدای ـ تعالی ـ در افعال متحقّق است بنابر مصلحتی که در آنها هست، و آن داعیست به ایجاد و آن علم مخصّص است و این است [ب ـ ۲۱۸] معنی مرید بودن.

و نجّار گفته که این معنی سلبیست و آن بودن خدای ـ تعالی ـ است غیر مغلوب و لامستکره.

و کعبی گفته است که راجع است این معنی به این‌که خدای ـ تعالی ـ عالم است[1] به افعال نفس خود و آنچه امر به عباد نموده از افعال غیر خود، پس نسبت به افعال خدا علم او اراده است و نسبت به افعال عباد امر خدا اراده او است.

و رفته‌اند اشعریه و حنابله و جبائیان که این صفت زایده است بر علم.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ حجّت بر ثبوت اراده مطلقاً به این نحو نموده است که خدای ـ تعالی ـ ایجادِ بعضی ممکنات دون بعضی می‌کند با تساوی نسبت ممکنات به قدرت، پس ناچار است از مخصّصی به غیر قدرتی که شأنش ایجاد باشد و به غیر علم تابع معلوم، و این مخصّص اراده است. و ایضاً بعض ممکنات مخصّص شده‌اند به ایجاد در وقتی خاصّی دون ما قبل و ما بعد آن با تساوی، /*الف/۱٦٥/ پس لابدّ است از مرجّح غیر علم و قدرت و آن اراده است.

---

۱. م: ـ عالم است

**قال: و لیست زائدة علی الدّاعی، و الاّ لزم تسلسل أو تعدّد القدماء.**[1]

اختلاف نموده‌اند مردم در این اراده.

پس رفته‌اند اشعریّه به اثبات امر زاید بر ذات که آن قدیمیست که مسمّی به اراده است.

و معتزله اختلاف نموده‌اند، پس گفته است ابوالحسین که اراده نفس داعی است، یعنی داعی امر که می‌گویند اراده را می‌خواهند و آن علم به اصلح است؛ و این است آنچه مصنّف اختیار نموده. و گفته است ابوعلی و ابوهاشم که: ارادهٔ خدای ـ تعالی ـ حادث است و در محلّی نیست.

و گفته‌اند کرامیه که: اراده خدا حادث است در ذات خدا.

و دلیلی که بر این مصنّف ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده این است که ارادهٔ خدا اگر قدیمی باشد به غیر داعی تعدّد قدما لازم می‌آید و تالی باطل است، پس مقدّم مثل آن است. و اگر اراده حادث باشد یا حادث در ذات خدا خواهد بود یا این‌که [الف ـ ۲۱۹] محلّی نخواهد داشت، به هر تقدیر لازم می‌آید تسلسل از جهت آن که حدوث اراده در وقتی دون آخر مستلزم ثبوت ارادهٔ مخصّصه است[2] و همچنین الی غیر النهایة می‌رود و موقوف بر امور غیر متناهی محال است وجودش، پس باید مرادی محقّق نشود.[3]

و در حاشیهٔ خفری واقع است[4] که: «انّ الارادة التی هی أمر یرجّح

---

۱. کشف المراد / ۲۸۸
۲. ن، م: ـ است
۳. م، الف: ـ و موقوف ... نشود
٤. ن، م: ـ است

أحد طرفی المقدور علی الآخر لیست زائدة علی الذّات و الّا لزم التسلسل فی الارادة، کما التزمه بعض مشایخ المعتزلة، أو تعدّد القدماء کما التزمه بعض المتکلّمین، و کلاهما محالان. فان قیل اذا کان[1] الارادة المرجّحة لأحد طرفی المقدور عین الذّات لم تکن القدرة عین الذّات اذ المعتبر فیها تعلّقها بالطّرفین علی السّواء. قلت: الذّات باعتبار الذّات بدون اعتبار کونه علماً بالنفع و بالنّظام الأعلی هو الارادة المرجّحة».

## مسألۀ خامسه

## در این است که خدای تعالی سمیع و بصیر است

**قال: و النّقل دلّ علی اتّصافه بالادراک و العقل علی استحاله الآلات.**[2]

اتّفاق نموده‌اند مسلمون تماماً بر این که خدای ـ تعالی ـ مدرک است، و اختلاف نموده‌اند در معنی آن. پس آنچه رفته است به آن ابوالحسین این است که معنی آن علم خداست به مسموعات و مبصرات. و اثبات نموده‌اند اشعریّه و جماعتی از معتزله جهت ادراک صفت زایدة بر علم را.

و دلیل بر ثبوتِ بودن خدای ـ تعالی ـ سمیع و بصیر سماعی است، از جهت آن که *قرآن* بتحقیق دلالت بر این نموده و اجماع نموده‌اند مسلمون بر این؛ پس گفته می‌شود که سمع و بصر در حقّ ما عباد می‌باشد به آلات جسمانیّه و همچنین غیر اینها از ادراکات، و این

۱. کذا

۲. *کشف المراد* / ۲۸۹

شرط ممتنع است در حقّ حق تعالی به حسب عقل، پس راجع است سمع و بصر به آنچه رفته است به آن ابوالحسین یا آن که صفت زایده است غیر مفتقره به آلات در حقّ حقّ تعالی.

## مسألهٔ سادسه

## در این است که خدای تعالی متکلّم است

**قال: و عمومیّة قدرته تدلّ علی ثبوت الکلام و النّفسانی غیر معقول.**[١] /*ب/١٦٥/

رفته‌اند مسلمون تماماً بر این که خدای ـ تعالی ـ متکلّم است، و اختلاف نموده‌اند [ب ـ ٢١٩] در معنی تکلّم.

پس نزد معتزله این است که خدای ـ تعالی ـ ایجاد نمود حروف چندی و اصواتی در اجسام جمادیّه که دلالت می‌کند بر مراد.

و گفته است[٢] اشاعره که خدای ـ تعالی ـ متکلّم است، به این معنی که تکلّم امر قائم به ذات باشد در واجب غیر علم و اراده و سایر صفات واجب که دلالت می‌کند بر آن عبارات، و این کلام نفسانی است، و این نزد ایشان معنی واحد است که غیر امر و نهی و خبر است و نفی نموده‌اند از آن غیر اینها را از اسالیب[٣] کلام[٤].

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ استدلال بر ثبوت کلام به معنی اوّل ـ به

---

١. کشف *المراد* / ٢٨٩ ٢. کذا

٣. کشف *المراد*: و هو الکلام النفسانی و هو عندم معنی واحد لیس بامر و لانهی و لاخبر و لاغیر ذلک من اسالیب الکلام.

٤. ن: + نیست

نحوی که مقدّم گذشت که خدای ـ تعالی ـ قادر است بر هر مقدوری ـ نموده، و شکّ نیست در امکان خلق اصوات در اجسام که دلالت بر مراد نماید. و اتّفاق نموده‌اند[1] معتزله و اشاعره برامکان این، لیکن اشاعره اثبات معنی دیگر که مذکور شد نموده و معتزله نفی آن معنی نموده، از جهت آن که غیر معقول است، به سبب آن که تصوّر و تعقّل نمی‌شود ثبوت معنی غیر علم که نباشد امر و نهی و خبر و استخبار، و این معنی قدیم باشد. و تصدیق این نحو امری موقوف است اوّلا بر تصوّر این معنی.

و شیخ طبرسی ـ رحمه اللّه ـ در ضمن آیه ﴿ما ننسخ من آیة او ننسها﴾[2] که در سورهٔ بقره واقع است بعد از تفسیر ﴿ألم تعلم انّ اللّه علی کلّ شیء قدیر﴾ در *مجمع البیان* ایراد نموده تحقیق این مطلب را چنین: «و فی هذه الایة دلالة علی انّ *القرآن* محدث، و انّه غیر اللّه ـ تعالی ـ لان القدیم لایصحّ نسخه، و لأنّه أثبت له مثلاً و أنّه سبحانه قادر علیه و ما کان داخلا تحت القدرة فهو فعل، و الفعل لایکون الاّ محدثاً.»[3] و از این کلام نفی قدم کلام اللّه ثابت است.

**قال: و انتفاء القبیح عنه تعالی یدلّ علی صدقه.**[4]

چون ثابت شد بودن خدای ـ تعالی ـ متکلّم و مبیّن شد معنی آن، شروع نمود مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ در بیان این که خدای ـ تعالی ـ صادق است. و بتحقیق که اتّفاق نموده‌اند [الف ـ ۲۲۰] مسلمون بر

---

۱. م: نموده
۲. بقره / ۱۰۶
۳. *مجمع البیان* ج ۱۸۲/۱
۴. *کشف المراد* / ۱۹۰: القبح

صدق حقّ، لیکن موافق اصول اشاعره که عقلاً قبیح پیش ایشان قبیح نیست، متمشّی نمی‌شود لزوم صدق این معنی. و امّا معتزله پس این مطلب پیش ایشان ظاهر الثّبوت است، از جهت آن که کذب قبیح است نزد ایشان بالضّروره و اللّه ـ تعالی ـ منزّه از قبایح است از جهت آن که[1] او حکیم است بر نحوی که خواهد آمد و حکیم راست‌گفتار و درست‌کردار است، پس کذب صادر نمی‌شود از او.

## مسألهٔ سابعه

## در این است که خدای تعالی باقی است

**قال: و وجوب الوجود یدل علی سرمدیّته و نفی الزّائد.**[2]

اتّفاق نموده‌اند مثبتون صانع تعالی و قایلین به خدا بر این که خدا باقیست ابداً، و اختلاف نموده‌اند در معنی آن. پس اشعریّه مثل ابوالحسین بر این مذهبند که باقیست به بقایی /*الف/١٦٦/ که قائم است به آن بقا. و آخرون مذهب ایشان این است که باقیست بالذّات، و این معنی حقّیست که اختیار نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ .

و دلیل بر این که خدا همیشه باقیست وجوب وجود اوست بالذات که سابق گذشت، و واجب الوجود بالذات را عدم بر آن جایز نیست[3] و الاّ ممکن خواهد بود.

و اعتراضی که وارد است از بعضی در این جا این است که جایز است که واجب لذاته باشد وقتی آن واجب الوجوب و ممتنع باشد در

---

١. م : ـ آن که
٢. کشف المراد / ٢٩٠
٣. م : ـ بالذات که ... نیست

وقت دیگر. و دلالت می‌کند[1] بر بدی و کندی فهم این قوم این معنی که ماهیّت واجب در این صورت قطع نظر از این وقتین قابل وجود و عدم هر دو هست، نظر به اصل ماهیّت او کرده، و ممکن نیست مگر این معنی؛ پس واجب ممکن شد[2].

بدان این را که این دلیل همچنین که دلالت می‌کند بر وجوب بقا، دلالت می‌کند بر انتفاء معنیّی که ابوالحسین[3] اشعری اثبات نموده، از جهت آن که وجوبِ وجود اقتضای استغنای از غیر می‌کند، پس اگر باقی باشد به بقای مذکوره هر آینه محتاج خواهد بود به آن بقا، پس ممکن خواهد بود و وجود او زاید از ذات او خواهد [بود]، و این خلاف فرض است.

## مسألهٔ ثامنه

## در این است که خدای تعالی واحد است

**قال: [ب ـ ۲۲۰] و الشّريک.**[4]

این عطف به «زائد» است یعنی وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی زاید از واحد و نفی شریک، و نفی شریک مستلزم نفیِ مثل است، چون شریک اعمّ از مثل است. بدان این را که اکثر عقلا رفته‌اند و اتفاق نموده‌اند بر این که خدای ـ تعالی ـ واحد است، و دلیل بر این عقل است و نقل است.

امّا عقل: پس مذکور شد که وجود حق تعالی واجب است، و این

---

۱. م: ـ می‌کند
۲. م: + شد
۳. کذا / صحیح: ابوالحسن
٤. *کشف المراد* / ۲۹۱

دلالت می‌کند بر وحدتش، از جهت آن که اگر واجب الوجود دیگر باشد شریک خواهند در بودن این هر دو واجب الوجود، پس یا ممتاز خواهند بود یا نه.

ثانی: مستلزم مطلوب است که واحد بودن باشد و این حقّ است. و اوّل که امتیاز است مستلزم ترکیب است، از جهت آن که ما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز است، و ما به الامتیاز البتّه می‌خواهد تا متعدّد شود، و اگر این هر دو واجب الوجود شریک در معنی واجب الوجود بودن نباشند، ممکن خواهند بود؛ و این خلاف فرض است.

و شبههٔ ابن کمونه /*ب/۱۶۶/ که گذشت سابق که مفروض در واجب الوجود مباین بالذّات بود که هیچ ما به الاشتراک در بین نباشد که محتاج به ما به الامتیاز شود که موجب ترکیب است، مدفوع است به این نحو که وجوبِ وجود تأکدّ وجود است و بس، و این وجود مؤکّد پس عین ماهیّت هر دو است، و طبیعت مشترکه در بین خواهد بود، پس در ذات مشترک خواهند بود، و با وجود این اشتراک ما به الامتیاز می‌خواهند، پس موجبِ ترکیب به هم رسید.

و جدّ امجد داعی ـ اعنی ثالث المعلّمین میرمحمّد باقر الشهیر جد داماد الحسینی قدس سرّه ـ در اوایل کتاب *تقدیسات* که از مصنّفات جلیلهٔ آن مقدّس مآب است ذکر شبههٔ ابن کمونه را با جوابش ایراد نموده و قدری که در این باب بود از عبارت کتاب [الف ـ ۲۲۱] جهت تزیین این نسخه قلمی شده و هو حسبی و الیه الماب و آن این است:

«اخاذة: انّ هناک تعویصاً معضلاً و تعضیلاً عویصاً هو: أنَّ جملة

براهين التّوحيد تدور رحاها على تسليم لزوم طباع ذاتى مشترک بين قيومين واجبين بالذّات هو حقيقة وجوب التـقرّر و الوجـود بـالذّات تعالى القيّوم الواجب بالذّات عن الشّريک و الشّبيه و الندّ و الضدّ علوّاً كبيراً.

و من المسوغ فى بادى اللحظ و على فرض التعدّد شيئان بسيطان مجهولا الكنه، مفترقان بتمام الماهية البسيطة، كلّ منهما متقرّر بنفسه، و مبدأ انتزاع وجوب التقرّر و الوجود عن ذاته بذاته، و مصداق حمل المفهوم المشتقّ من ذلک المعنى المصدرى على ذاته بذاته ـ على أنّ ذلک من العرضيّات[1] ـ و ليس بين الحقيقتين المختلفتين المعروضتين بالذّات قدر مشترک ذاتى أصلاً.

و هذا الاعضال معزى[2] على ألسن هؤلاء المحدثة الى رجل مـن المتفلسفين المحدثين يعرف بابن كمونه، لكنّه، ليس اوّل من اعتراه هذا التّشكيک، كيف و الاقدمون كالعاقبين قد وكدوا الفصية عنه، و بذلوا مجهودهم فى سبيل ذلک قروناً و دهوراً.

تشريق: أما قرع سمعک مـن الرّوسـاء و الاتـباع المـحصّلين انّـه يستحيل أن يستند معلول مّا واحد وحـدةً بـالشّخص او بـالنّوع الى علتّين مستقلّتين و لو على البدليّة و سواء فى الاستحالة!؟ أكان ذلک على التّعاقب التعقّبى أو على التّبادل الابتدائى من بدو الامر؟ و أكانت المتعاقبات عللاً تـامّات أو شـروطاً و مـتمّمات للـعلّة عـلى سـبيل التّبادل، فذلک أيـضاً يـفضى الى اخـتلاف العـلّة التّـامّة بـالمعنى أو

---

١. الف : العرضات

٢. أى منسوب

بالعدد.

و بالجملة يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى او بالعدد أصلاً. أليس امّا أن يكون لخصوصيّة احدى الطّبيعتين مدخل فى حصول المعلول، فيمتنع أن يتحقّق بالآخرى بتةً، أولا؛ فتعود العلّية الى الطباع المشترک و هو امرٌ واحد بحسب نفسه، فمهما اختلف العلّة فى ظاهر الأمر كانت العلّة بالحقيقة هى القدر المشترک، و الخصوصات ملغاة فى [ب ـ ٢٢١] العلية، فكما وحدة العلّة مستلزمة وحدة المعلول فكذلک وحدة المعلول مستدعية وحدة العلّة، فانحفاظ اصل الوحدة بالطّبيعة و بالعدد متكرّر اللزوم على التّعاكس من الجنبتين فى مطلق العلّة؛ و امّا نحو الوحدة الشّخصيّة او النّوعيّة بخصوصها فغير لازمة الانحفاظ من الجنبتين بالنّظر الى طباع المعلول بما هو معلول الاّ بالقياس الى خصوص العلّة الجاعلة.

فهذا ما انا اذهب اليه و أرى اتّجاه الفحص نحوه. و انّ شريكنا السّالف رئيس المشائية الاسلام يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقا فى مطلق العلّة، و يحكم أنّ الواحد فى النّوع يجب أن يكون لعلّته أيضاً الوحدة النّوعيّة، لكنّى لستُ اجد مساق البرهان اليه، اللهمّ الاّ فى العلّة الجاعلة»[1]، تمّ كلامه اعلى اللّه مقامه العالى و قدّس اللّه نفسه القدوسى.

هر چند ترجمه اين عبارت را داعى به تقريب آن كه بعضى از اهل

---

١. التقديسات / ب ٢ ـ الف ٣

علم در مجلس عظیم الشأنی از اهل منصب اظهار این شبهه و جوابی که خود فکر کرده بود ذکر و مذکور نمود که تا حال جواب این به اعتضاد قوّة متفکّره گمان نیست که گفته شده باشد، و حضّار در تیقّن وحدت الهی متشکّی شدند، چنانچه بعضی اظهار نمودند که تا حال که جوابی جهت این گفته نشده باشد باعث وسواس می‌گردد، بناءً علیه ترجمهٔ آن نوشته به ایشان داده شد، لیکن الحال چون ملاّعبدالرزّاق لاهیجی[1] که به چند واسطه از تلامذهٔ[2] ثالث المعلمین رحمه اللّه است و در کتاب *گوهر مراد* که از رشحات فیض فیّاض حقیقی مستفید شده، و ذکر این شبههٔ و جوابش را به نحوی ایراد نموده که مآلش به جواب فوق عاید و ترجمان منفرد بودن او در جواب و ترجمهٔ این مطلب تماماً می‌تواند شد، و مشعر است که در سلف[3] سابق و[4] کملّ سالفین و سافلین رحمهم اللّه - تعالی - متوجّه جواب آن به وجه اتمّ شده‌اند، و رفع این شبهه بی‌شبهه[5] نیز می‌شود [الف - ۲۲۲] لهذا اکتفا به ذکر آن نمود، و اللّه المستعان.

بیان در فصل دویم - از باب اوّل کتاب مسطور از مقالهٔ ثانیه در ذکر خواصّ واجب الوجود است - قلمی شده که: «خاصیّت دیگر آن که وجود واجب الوجود عین ماهیّت او بُوَد که اگر زاید باشد بر ذات او

---

۱. م: لاهجی
۲. کذا. بنا به گزارش تراجم وی شاگرد بلافصل میرداماد و یا به یک واسطه - یعنی ملاصدرا - شاگرد وی بوده است.
۳. ن، م: - در سلف
۴. ن، م: - و
۵. ن: - بی‌شبهه

هر آینه معلول ذات او باشد نه معلول غیر، و الاّ حاجت واجب الوجود لازم آید به غیر، و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدّم باشد بر وجود به حسب وجود، چه تقدّم علّت بالوجود بر معلول محقّق است؛ پس لازم آید تقدّم وجود بر وجود. و این وجود مقدّم اگر عین وجود متأخّر باشد دور لازم می آید، و اگر غیر آن باشد نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل لازم آید، و معنی تسلسل و بیان بطلان آن و بطلان دور جمیعاً بیاید ان شاء اللّه تعالی.

و معنی وجود واجب عین ذات بودن آن است که نفس ذات واجب بذاتها منشأ انتزاع وجود واجب باشد، چه دانستی که وجود امری است انتزاعی و لابدّ است او را از منشأ انتزاع، پس هر ماهیّتی که منشأ انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است»[1] مثل ممکن.

و بعد از آن در طیّ بیان خواص واجب ذکر نموده که: «خاصیّت دیگر آن است که وجوب وجود اگر چه در ذهن مفهومیست کلّی، امّا در خارج متحقّق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد، و مشترک نتواند بود میان افراد متعدّده؛ پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت وجوب، پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست کلّی نه مفهوم جنسی تواند بود[2] و نه مفهوم[3] نوعی و نه عرض عامّ با آن که هیچ مفهوم کلّی خالی از این اقسام ثلاثه نتواند بود. و منافاتی نیست به سبب آن که کلّیت مفهوم کلّی به اعتبار افراد مطلق

۱.گوهر مراد / ۱۹۸-۱۹۹
۲.م : - بود
۳. مصدر : ماهیت جنسی ... ماهیت

است، اعمّ از این‌که موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن؛ و این [ب - ٢٢٢] قسم کلّی را که افرادش مفروض باشد در ذهن کلّی فرضی خوانند، پس مفهوم واجب الوجود کلّی فرضی باشد.

اما دلیل بر این‌که مفهوم واجب الوجود ماهیّت جنسی نمی‌تواند بود، آن است که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لامحاله جزء ذات باشد نه تمام ذات، پس لابدّ باشد او را جزء دیگر که فصل وی باشد، پس ترکّب واجب الوجود لازم آید؛ و دانسته شد که یکی از خواصّ واجب الوجود امتناع ترکّب است.

امّا دلیل بر این‌که مفهوم واجب الوجود ماهیّت نوعی نمی‌تواند بود، یعنی نمی‌تواند که مفهوم واجب در خارج متحقّق باشد در ضمن دو فرد مثلاً و تمام ماهیت هر دو فرد باشد، و تفاوت میان[1] فردین نباشد مگر به حسب عوارض مشخصّه، آن است که عوارض مشخصّه که عارض هر دو فرد شود واجب الوجود نتواند بود، چه عارض محتاج باشد به معروض، و احتیاج منافی وجوب وجود است، پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد به علّت.

و علّتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقّق است بالفرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در آن فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود، چه علّتش در آن فرد نیز متحقّق گشته؛ پس مغایرت میان فردین نباشد.

و اگر علّتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حدّ

---

١. م : بیان

ذات خود با قطع نظر از امر خارج آن فرد معیّن نباشد، پس آن فرد در حد ذات خود قطع نظر از غیر موجود نـباشد، پس واجب الوجـود نباشد.

پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثّر الافراد باشد به عوارضی که معلول غیر ذات باشد، لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد، و اگر موجود باشد به ذات خود متعدّد الافراد نباشد، چه آنچه متعدّد است [الف ـ ۲۲۳] افراد آن از این حیثیّت که افراد است واجب نیست، و آنچه واجب است اعنی ماهیت من حیث هی متعدّد نیست.

امّا دلیل بر این‌که مفهوم واجب الوجود عرضی نمی تواند بود، آن است که وجود واجب چنانچه دانسته شد عین ذات واجب است، و وجود نیست مگر تأکّد وجود، یعنی در حدّ ذات موجود بودن، پس آن نیز عین ذات باشد و [چون عین ذات باشد] عرضی نتواند بود.

و امّا شبههٔ مشهور به شبههٔ ابن‌کمونه، و اتمّ تقریراتش آن است که کسی گوید که: معنی وجود عین ذات بودن چنان که دانسته شد آن است که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد، نه آن که وجود در خارج متحقّق باشد و عین ذات باشد، و نه آن که مفهوم وجود که حـاصل نمی‌شود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد؛ پس بنابر این تواند بوَد که دو واجب الوجود باشد که هر یک به تمام حـقیقت مـخالف باشد با دیگری، و مفهوم وجوب وجود عرضیِ لازم باشد و مـنتزع شود از نفس ذات هر یکی به نفس ذاتها، چنان که مفهوم نفس وجود وهیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد، تا لازم آید ترکّب هر کدام از جنس و فصل با احتیاج هر کـدام در تشـخّص بـه امـری

خارج از ذات.

جوابش آن است که: دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ انتزاعش عین ذات واجب است، و در خارج نیز ماهیّت واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن، و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلفی است، پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت مختلفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه در ماهیت واحد غیر مختلفه باشند و این محال است، چه حقیقت چنان که دانسته شد نیست مگر ماهیت به اعتبار وجود در خارج، بلکه حقیقت [ب ـ ۲۲۳] فی الحقیقة نیست مگر منشأ انتزاع ماهیّت، پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود از دو حقیقت مختلفه، لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیّت دو حقیقت مختلفه تواند بود، و بطلان این لازم از اجلاّی بدیهیّات است[۱]».[۲]

و ملاّی خفری در حاشیهٔ خود که به این مبحث قلمی نموده تصریح کرده که وجود انتزاعی مغایر وجود بالذّات است که عین ماهیت واجب است به این عبارت که: «البقاء انّما هو استمرار الوجود الانتزاعی الّذی هو مغایر للذّات». و ایضاً قریب به این کلام گفته: «الوجود الانتزاعی الّذی هو زاید علی الذّات». و ایضاً قریب به این کلام گفته: «الوجود الانتزاعی الّذی هو زائد علی الذّات فی التعقّل».

و در طی بیان رفع شبهه ابن‌کمونه تمهید به این نحو نموده و گفته است: «و ایضاً حقیقة الوجود المحض لایمکن ان لاتقتضی عدم کثرة

---

۱. م: ـ است

۲. گوهر مراد / ۲۰۲-۲۰۴

الافراد، و الاّ لكان لغيرها مدخل [1] فى ذلك الاقتضاء، و غير محض الوجود يحتاج فى التّحقق الى الوجود، فيعود اقتضاء الوجود. فاذاكان الوجود المحض يقتضى عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحداً لا شريك له و هو المطلوب. و بالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد حقيقة الوجود اى الوجود الحقيقى الذى باعتباره تتحقّق الموجودات، و هو الّذى يعبّر عنه بوجوب الوجود، و تلك الوحدة بديهيّة حدسية و هذا اظهر من الشمس عندى، فانّ الوجود الحقيقى الذى باعتباره تكون الموجودات متحقّقة، هو شمس عالَمى العقول و النّفوس، بل نور السّماوات و الارض، و هو فى غاية الظّهور، و به ظهور كلّ شىء و ادراک كلّ ذى ادراک، و كذلک وحدته بحسب الحقيقة ظاهره عند كلّ من له وجدان صحيح بعدم تنبيهات كثيره عليهما فيما سبق، و بذلک يندفع شبهه ابن‌كمونه الذى [الف ـ ۲۲٤] بابدائها صار افتخار الشّياطين.

و لنرجع الى [2] البرهين الشهوره فى الكتاب. فمنها الدّليلان المذكوران فى الشّرح، احدهما: انّه لا يمكن تعدد الواجب و الاّ فالتعيّن الذى به الامتياز ان كان نفس الماهيّة الواجبة أو معلّلاً بها أو يلازمها فلاتعدّد، و ان كان معلّلاً بأمر منفصل فلاوجوب بالذّات لامتناع احتياج الواجب فى تعيّنه الى أمر منفصل؛ لانّ الاحتياج فى التّعين يقتضى الاحتياج فى الوجود، اذ الشىء ما لم يتعيّن لم يوجد.

اقول: المراد بالماهيّة الواجبة حقيقة محض الوجود، فانّ الوجود

---

۱. الف : لغير ما يدخل

۲. م : ـ الى

هو تأکّد الوجود، و ذلک لأنّه قد سبق أنّ الوجود الحقیقی لیس هو زائداً علی حقیقة الواجب لا فی العقل و لافی الخارج» الی قوله: «قد عرفت أنّ المراد بوجوب الوجود هو الوجوب الحقیقی المتأکّد الّذی یتحقّق الواجب باعتباره، و لاشبهة فی تحقّقه فی الخارج لکونه عین حقیقة الواجب کما مرّ سابقاً»؛ هذا کلامه الی آخر الحاشیة.

پس مستفاد شد که جواب این شبهه را سالفین مکرّر متوجّه شده و دفع نموده‌اند، و در این نسخه مجملی جهت اعلام این معنی قلمی شد که مستفاد شود که بی شبهه[1] غیر از واجب حقیقی کسی متفرّد در کمال نیست، و شریک در جواب این شبهه بسیار بوده‌اند، لا اله الاّ اللّه العلیّ العظیم.

## مسألة تاسعه

## در این است که خدای تعالی مخالف غیرش است از ماهیّات

**قال: و المثل.**[2]

این عطف است بر «زاید» نیز، یعنی وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی زاید و[3] نفی شریک ونفی مثل، و این مذهب اکثر عقل است.

و اختلاف نموده در این ابوهاشم از جهت آن که گردانیده است ذات خدا را مساوی غیرش از ذوات، و گفته بتحقیق که ذات خدا مخالف این ذوات است به سبب حالتی که موجب احوال اربعه است که حیّ بودن و عالم بودن و قادر بودن و موجود بودن باشد، و این

۱. م : بتشبهه
۲. کشف المراد / ۲۹۱
۳. م : ـ نفی زاید و

حالت صفت الهیّه است.

و این مذهب ابوهاشم را شکّی در بطلانش [ب ـ ۲۲٤] نیست از جهت آن که اشیای متشارکه متساویه شریکند، بنابراین شرکت در لوازم ذات مسطوره که حیّ بودن و سایر اینها است، پس اگر ذوات متساوی باشند جایز است انقلاب قدیم به حادث و بالعکس، چنانچه در واجب بنابراین تساوی توهّم می‌تواند شد، و این باطل است بالضّروره.

و در *مناهج الیقین* علاّمه ـ رحمه اللّه ـ از ابی‌هاشم نقل نموده که: «انّه یقول[1] انّه ـ تعالی ـ تساوی غیره فی الذّات، و مخالفه[2] بالحالة الخامسة، و أطبق المحقّقون علی بطلان ذلک. و بیانه: أنّه ان تساوی[3] غیره فی کمال ذاته کان ممکناً، لانّ الامکان من اللوازم فیکون مشترکاً بین المتساویات»[4].

## مسألهٔ عاشره

## در این است که خدای تعالی غیر مرکّب است

**قال: و التّرکیب بمعانیه.**[5]

این عطف است بر «زاید» به معنی آن که وجوب وجود مقتضی نفی ترکیب است ایضاً. و د لیل بر این است که هر مرکّب محتاج است بر اجزا چون متأخّر و معلّل به آن است، و هر جزء از مرکّب مغایر

---

۱. نسخه‌ها : یقوله

۲. مصدر : یخالفه

۳. مصدر : شارک

٤. *مناهج الیقین* / ۲۱۱

۵. *کشف المراد* / ۲۹۲

مرکّب است، و هر محتاج به غیری ممکن است؛ پس اگر واجب ـ تعالی ـ مرکّب باشد ممکن خواهد بود و این خلاف فرض است، پس وجوب وجود نفی ترکیب می‌کند. /*الف/۱٦۷/

بدان این‌راکه ترکیب گاهی عقلیست و آن ترکیب از جنس و فصل است، و گاه ترکیب خارجیست مثل ترکیب جسم از مادّه و صورت و ترکیب مقادیر از مقادیر غیر خودشان و جمیع این تراکیب از واجب منفیند، از جهت آن که جمیع تراکیب در احتیاج به اجزا مشترکند، پس جنس و فصل و غیر اینها از اجزاء عقلیّه و حسیّه در واجب نیست.

## مسألهٔ حادی عشر

## در این است که ضدّ جهت خدای تعالی نیست

**قال: و الضدّ.**[1]

این کلام نیز عطف به «زاید» است. یعنی ضدّ در ذات واجب نیست از جهت آن که ضدّ گفته می‌شود به حسب مشهور در چیزی که در یک موضوع یا محلّ واحد جمع نشوند در وقت واحد [الف ـ ۲۲۵] با تنافی میان هر دو، و واجب الوجود را محال است در آن حلول در محلّ، پس ضدّ جهت او به این معنی نیست. و گفته می‌شود: ضدّ ایضاً به مساوی در قوّتی که ممانع باشد ضدّش را، و ما بیان نمودیم که واجب را مثل و مشارک در قوّت نمی‌باشد.

---

۱. کشف المراد / ۲۹۲

## مسألۀ ثانی عشر
## در این است که خدای تعالی صاحب حیّز نیست

**قال: و التحیّز.**[١]

این عطف است ایضاً بر قول «الزّائد» که در متن گفته، از جهت آن که وجوب وجود مقتضی نفی تحیّز است از خدای ـ تعالی ـ. و این حکم متّفق علیه است نزد اکثر عقلا، و خلاف کرده‌اند در این مجسّمه. و دلیل بر عدم تحیّز واجب این است که اگر متحیّز باشد منفکّ از اکوان اربعه حادثه نخواهد بود، و هر چه منفکّ نمی‌شود از حوادث پس آن حادث است ـ و بتحقیق که سابق گذشت تقریر این ـ و هر حادثی ممکن است، پس واجب نیست؛ و این خلاف فرض است. و لازم می‌آید از نفی تحیّز نفی جسمیّت.

## مسألۀ ثالث عشر
## در این است که خدای تعالی حال در غیرش نیست

**قال: و الحلول.**[٢]

این عطف بر «زاید» است ایضاً، از جهت آن که وجوب وجود مقتضی آن است که خدای ـ تعالی ـ نیست حال در غیر، و این حکم متّفق علیه است میان اکثر عقلا.

و خلاف نموده‌اند در این بعض نصاری که قایلند به این که خدای

---

١. *کشف المراد* / ٢٩٣

٢. *کشف المراد* / ٢٩٣

ـ تعالى ـ حلول در عيسى نموده، و همچنين بعض صوفيّه كـه قـايل شده‌اند به حلول نمودن خداى ـ تعالى ـ در بدن عـارفين، و ايـن دو مذهب شكّ نيست كه كفر و سخيف است، از جهت آن كه حلول قيام موجود به موجود ديگر است به حسب طبيعت /*ب/۱٦۷/ و كون در حيّز است بالتّبع به شرط امتناع قيام به ذات خود، به جهت آن كه حالّ در محلّى مثل صورت در مادّه و عـرض در مـوضوع بـدون مـحلّ نمى‌باشد، و اين مـعنى مـنتفيست در حـقِّ حـق ـ تـعالى ـ از جـهت [ب ـ ۲۲۵] آن كه مستلزم احتياج است كه مستدعى امكان است.

و نصارى مى‌گويند كه خداى تعالى حلول در عيسى كرده و بـه اتحاد اقانيم ثلاثه قايلند. و اقانيم اين اصولند كه عيسى باشد ـ كه از جسمانيّات و در تحت هيولى و صورت است ـ و لاهوت است ـ كه روح اوست و در تحت مجرّدات است ـ و اين هر دو با خدا واحدند نزد ايشان. پس مى‌گويند: اب ـ كه ذات بارى است ـ و ابن ـ كه عيسى است ـ و روح القدس ـ كه جبرئيل است ـ متحّد شـده‌انـد بـا هـم. و بعضى از كلام ايشان فهميده‌اند كه اقنوم الاب اشاره به وجودى است كه ذات است نزد ايشان و اقنوم الابن علم اوست و اقنوم روح القدس هيئت او است. و به حسب مآل معنى اينها با اقانيم مذكوره واحدند و اقانيم به معنى اصول است.

و بعضى از متصوّفه مى‌گويند كه عارف هرگاه به مرتبه اعلى رسيد هوّيتش منتفى مى‌شود و مى‌گردد آن موجودى باللّه ـ تعالى ـ واحد. و اينها همه باطل و كفر است.

و شارح اصفهانى ايراد نموده كه: «ذهب بعض المتصوّفة الى أنّه ـ

تـعالی ـ یـحلّ فـی العـارفین، و النّصاری الی حـلوله فـی عـیسی ـ علیه‌السلام ـ فان أرادوا بالحلول هذا المعنی فباطل، و ان أرادوا بغیر ذلک فلا یمکن نفیه أو اثباته الّا بعد تصوّر معناه».

## مسألهٔ رابع عشر
## در نفی اتّحاد واجب الوجود با غیر است

**قال: و الاتّحاد.**[1]

این کلام نیز عطف بر «زاید» است. و دلیل نفی اتّحاد این است که وجوب وجود منافی اتّحاد است از جهت آن که ما بیان کردیم که وجوب وجود مستلزم وحدت است، پس اگر متحّد شود واجب با غیرش آن غیر ممکن خواهد بود. و هر چه بر ممکن صدق دارد بر آنچه با آن متحّد می‌شود صدق خواهد داشت، پس [الف ـ ۲۲۶] واجب ممکن می‌شود. و ایضاً [اگر] واجب متحّد شود با غیر، خواهند بود بعد از اتّحاد آیا دو موجود ـ همچنین که سابق بودند ـ پس اتّحادی نخواهد بود، و الّا[2] پس اگر معدوم می‌شوند این هر دو یا یکی معدوم می‌شود بعد از اتّحاد، پس عدمِ واجب و عدمِ اتّحاد دو چیز لازم می‌آید، پس اتّحاد باطل است بالضّروره.

---

۱. کشف المراد / ۲۹۳

۲. کذا. کشف المراد: و ایضاً فلو اتحد بغیره لکانا بعد الاتحاد امّا أن یکونا موجودین کما کانا فلااتحاد، و ان عدما أو عدم احدهما فلااتحاد أیضاً، و یلزم عدم الواجب،فیکون ممکناً، هذا خلف».

## مسألۀ خامس عشر
## در نفی جهت است از خدای تعالی

**قال: و الجهة.**[١]

این حکمیست از احکام لازمه از برای وجوب وجود، و این معطوف است بر «زاید». و بتحقیق که نزاع کرده‌اند در این جمیع مجسّمه /*الف/١٦٨/ از جهت آن که رفته‌اند به این‌که خدای تعالی در جهتی است، و اصحاب عبد اللّه بن کرّام در این اختلاف نموده‌اند، پس گفته است محمّد بن هیثم[٢] که خدای تعالی در جهتیست فوق عرش که نهایت ندارد فوق آن، و بعد میان خدا و عرش غیر متناهی است. و گفته‌اند بعضی از ایشان که بعد متناهی است. و گفته‌اند قومی از ایشان که خدای تعالی در عرش است، چنانچه مجسّمه گفته‌اند.

و این مذاهب همه فاسد است، از جهت آن که هر صاحب جهتی مشارٌ الیه است و محلّ اکوان حادثه است که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق باشد، پس حادث خواهد بود و واجب الوجود نخواهد بود.[٣]

---

١. کشف المراد / ٢٩٤

٢. نسخ: هیصم

٣. م: ـ بود

## مسألهٔ سادس عشر
## در این است که خدای تعالی محلّ حوادث نیست

**قال: و حلول الحوادث فیه.**[1]

یعنی وجوب وجود منافی حلول حوادث است در ذات خدای تعالی. و این معطوف است بر «زاید» است. و مخالفت نموده‌اند در این کرامیّه، و دلیل در امتناع آن این است که حدوث حوادث در ذات حقّ تعالی دلالت می‌کند بر تغیّر به سبب این حلول و انفعال در ذات خدای تعالی و این منافی وجوب است.

و ایضاً پس بدرستی که مقتضی حلول حادث اگر ذات خدای تعالی است خواهد بود آن حادث ازلی، و اگر غیر آن است خواهد بود واجب محتاج به غیر [ب - ٢٢٦] و این محال است؛ و از جهت این‌که اگر این معنی صفت کمال است محال است خلوّ ذات از آن و اگر کمال نیست محال است اتّصاف ذات به آن.

## مسألهٔ سابع عشر
## در این است که خدای تعالی غنی است

**قال: و الحاجة.**[2]

یعنی وجوب وجود منافی احتیاج است. و این کلام معطوف است بر «زاید». و این حکم ظاهر است از جهت آن که وجوب وجود

---

١. کشف المراد / ٢٩٤

٢. کشف المراد / ٢٩٥

استدعای استغنا از غیر می‌کند در همه چیز، پس منافی احتیاج است، و از جهت این‌که اگر محتاج شود به غیر لازم می‌آید دور؛ از جهت آن که آن غیر محتاج است به واجب از جهت آن که ممکن است گفته نشود که دور لازم نیست، از جهت این‌که واجب مستغنیست در ذات و بعض صفات از غیر و به این سبب مؤثّر در غیر است، پس هرگاه محتاج در جهتی دیگر به آن غیر باشد منتفی می‌شود دور، از جهت آن که در جواب ما می‌گوییم: این بنا بر آن است که صفات خدای تعالی زاید بر ذاتش باشد که گفت: «مستغنی در ذات. و بعض صفات باشد از غیر» و این /*ب/١٦٨/ باطل است، از برای چیزی که مِن بعد مذکور می‌شود.

ایضاً دور مندفع نمی‌شود از جهت این‌که این ممکن را از آن جهت که اثر در واجب می‌کند صفتی خواهد بود که آن محتاج الیه بودنش است نسبت به واجب و محتاج بودن واجب است به آن، و در این صور دور محال لازم می‌آید، و از جهت آن که واجب اگر بالذّات محتاج خواهد بود مستلزم امکان واجب است و همچنین در صفاتش، از جهت آن که ذات واجب موقوف است بر وجود این صفت یا عدم آن که هر دو موقوف است بر غیرش؟ و اصل ذات نیز موقوف بر غیر خواهد بود و لازم می‌آید امکانش. و این برهانیست که شیخ ابوعلی سینا اعتماد بر آن نموده.

## مسألهٔ ثامن عشر

## در استحالهٔ الم و لذّت است[۱] بر خدای تعالی

**قال: و الألم مطلقاً و اللّذة المزاجية.**[۲]

این کلام نیز عطف است بر «زاید». پس بتحقیق که وجوب وجود مستلزم نفی لذّت و الم است. بدان این راکه لذّت و الم گاهی می‌باشند از توابع مزاج! پس بتحقیق که لذّت از توابع اعتدال مزاج است و الم از توابع سوء مزاج است، و این دو معنی صحیح در حقّ اجسام است. و بتحقیق که ثابت شد از برای وجوب وجود این‌که خدای تعالی محال است جسم بودنش، پس لذّت و الم از او مسلوب است.

و گاهی خواسته شده از الم ادراک منافی و از لذّت ادراکِ ملایم، پس الم به این معنی منتفیست از او، از جهت آن که واجب الوجود ذاتیست که منافی نیست چیزی نسبت به او. و امّا لذّت به این معنی پس اتّفاق نموده‌اند اوایل بر ثبوت آن از برای خدای تعالی از جهت آن که خدای تعالی مدرک اکمل موجودات است که ذات خودش باشد، پس ملتذّ می‌شود.[۳]

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گویا راضی به این قول بوده است که تخصیص داده استحاله را به لذّت مزاجیه و این مذهب ابن نوبخت است و غیر او از متکلّمین، الّا آن که اطلاق لفظ ملتذّ بر او مستدعی اذن شرعی است.

---

۱. [الف ـ ۲۲۷]
۲. کشف المراد / ۲۹۵
۳. ن، م: ـ ملتذ

## مسألهٔ تاسع عشر

## در نفی معانی و احوال و صفات زایده، در اعیان است

**قال: و المعانی و الأحوال و الصّفات الزّائد عیناً.**[۱]

علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته است در شرح خود [گفته] که رفته‌اند اشاعره به این‌که از برای خدای تعالی معانی قائمه به ذات هست که آن قدرت و علم و غیر اینهاست از صفات که مقتضی قادریّت و عالمیّت و حییّت و غیر اینها از صفاتند. و ابوهاشم اثبات نموده احوال /*الف/۱٦۹/ غیر معلومه چند را، و هر چند مثال این احوال معلوم نیست لیکن دانسته می‌شود بودن ذات واجب متّصف بر این صفات و احوال.

و در شرح ملّاعلی واقع است که کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ مفید این است که وجوب وجود نفی این معانی می‌کند به خلاف مذهب شیخ ابی‌الحسن اشعری [ب ـ ۲۲۷] که گفته خدای تعالی را معانی قائمه به ذات است که علم و قدرت و اراده و حیات و کلام و سمع و بصر است، و ایضاً وجوب وجود مفید نفی احوال است به خلاف مذهب ابی‌هاشم که گفته خدای تعالی را احوالیست مثل عالمیّت و قادریّت و حییّت و غیر اینها از صفات زایده در اعیان و گفته که معتزله نیز قایلند که از برای خدای تعالی صفات زایده در اعیان هست.[۲]

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ نفی این امور همه نموده و گفته که وجوب

---

۱. کشف المراد / ۲۹٦ ۲. شرح التجرید / ۳۲۷

وجود نفی اینها همه می‌کند، از جهت آن که اگر این امور واجبند بالذّات، تعدّد واجب لازم می‌آید و این باطل شده؛ و اگر ممکن بالذّاتند و موجب اینها ذات واجب است، لازم می‌آید که واحد فاعل و قابل باشد و این باطل است؛ و اگر غیر این باشد لازم می‌آید افتقار واجب به غیر. و اعتراض نموده که ثابت شده امتناع امر واحد که فاعل و قابل باشد.

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته است ایضاً به این نحو که جماعتی از معتزله اثبات کرده‌اند از برای خدای تعالی صفات زایده بر ذات را، و این مذاهب همه ضعیف است از جهت آن که وجوب وجود اقتضای نفی این امور می‌کند از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ محال است که متّصف شود بر صفت زایدهٔ بر ذات خودش، خواه آن که بگردانیم آن را معنی یا حالّ یا صفت غیر این هر دو، از جهت آن که وجوب وجود اقتضای استغنا از کلّ چیز می‌کند، پس محتاج نیست در بودن قادریّت به صفت قدرت و نه در بودن عالمیّت به صفت علم و نه غیر این از معانی و احوال.

و بتحقیق که مقیّد شده در متن «صفات» به صفات زایده عیناً، یعنی در اعیان زاید باشند از ذات واجب الوجود، یعنی مثلِ صفات دیگر واجب که عین اویند و به اعتبار مغایرند نباشند، بلکه حقیقه زایده باشند. و نفی احوال معلّله و غیر معلّله در صدر کتاب مذکور شد.

## مسألۀ بیستم
## در این است که خدای تعالی[1]
## غیر مرئی و به دیده ادراک نمی‌شود

**قال: و الرؤیة.**[2]

یعنی وجوب وجود نفیِ رؤیت واجب نیز نموده.[3] بدان این را که اکثر عقلا رفته‌اند به امتناع /*ب/١٦٩/ رؤیت حق ـ تعالی ـ و مجسّمه تجویز نموده‌اند رؤیت او را از جهت آن که اعتقاد این است که خدا جسم است و اگر به تجرّد خدا اعتقاد داشته باشند جایز نیست رؤیت نزد ایشان نیز. و اشاعره مخالفت نموده‌اند با عقلا تماماً در این جا، و گفته‌اند که خدای تعالی با تجرّدش صحیح است رؤیتش.

و دلیل بر امتناع رؤیت این است که وجوبِ وجود اقتضای تجرّد می‌کند و نفی می‌کند جهت و حیّز داشتن خدای تعالی را، پس منتفی می‌شود از او رؤیت بالضّرور، از جهت آن که مرئی البته در جهتی خواهد بود که مشارٌ الیه می‌شود به این نحو که در این جا است، یا آن که در مقابل است، یا آنچه در حکم مقابل باشد و چون که منتفیست متحیز بودن از خدای تعالی منتفیست از او رؤیت نیز.

**قال: و سؤال موسی لقومه.**[4]

چون استدلال نمود مصنّف ـ رحمه الله تعالی ـ بر نفی رؤیت

---

١. [الف ـ ٢٢٨]

٢. کشف المراد / ٢٨٦

٣. ن : نمود

٤. کشف المراد / ٢٩٧

شروع نمود در جواب از استدلال اشاعره. و ایشان احتجاج نموده‌اند از برای رؤیت به چندین وجه:

وجه اوّل: آن که موسی سؤال از پروردگار نمود رؤیت را، و اگر ممتنع بود صحیح نبود سؤال موسی.

جواب از این مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته که: سؤال نمودن موسی از جهت تبیّن[۱] به قوم امتناع رؤیت بود، چون خدای تعالی فرموده از زبان قوم که می‌گفتند: ﴿لن نؤمن [لک] حتی نری اللّه جهرة فأخذتکم الصّاعقة﴾[۲] و قول او که گفته: ﴿اتهلکنا بما فعل السّفهاء منّا﴾.[۳]

**قال: و النّظر لایدلّ علی الرّؤیة مع قبوله التّاویل.**[٤]

تقریر وجه ثانی از جهت ایشان این‌است که خدای تعالی حکایت نموده از اهل جنّت در باب نظر نمودن به خدا که گفته: ﴿الی ربّها ناظرة﴾ که در سوره قیامت که ﴿لااقسم﴾[٥] است واقع است، و ﴿وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة و وجوه یومئذ باسرة تظنّ[٦] أن یفعل بها فاقرة﴾[۷]، یعنی روها[۸] در قیامت تازه و تابان و یا مسرور باشند، به خدای خود نگرنده، یعنی مستغرق مثوبات جلیله باشند که به ایشان عطا شده. و ایضاً خواهد بود وجوه ترش که معلوم باشد که کرده خواهد شد به

---

۱. کذا

۲. بقره / ۵۵. نسخه‌ها: اخذتهم

۳. اعراف / ۱۵۵. نسخه‌ها: افتهلکنا

٤. *کشف المراد* / ۲۹۷

۵. قیامه / ۱

٦. [ب ـ ۲۲۸]

۷. قیامه / ۲۲-۲۵

۸. کذا

ایشان عقوبت به نحوی کـه شکـننده مـهره‌های پشت ایشـان بـاشد. حاصل آن که به این نحو خواهد بود آن روز، و «نظر» مقرون به حرف «الی» افادۀ رؤیت می‌کند، پس باید بنا به استعمال «الی» دیده شود از جهت نظر کردن حقیقت است در گردانیدن حـدقه نـحو مـطلوب از جهت رؤیت مرئی، و این متعذّر است در حقّ حق ـ تعالی ـ از جهت آن که منتفیست از او جهت، پس باقی ماند که مراد مجاز باشد. و آن رؤیتیست که معلول و مسبّب این گردانیدن حدقه باشد، و منظور نظر حقیقیست که به معنی تحقیق امر حقّ و معرفت است. و استعمال لفظ سبب که گردانیدن حدقه است بر مسبّب کـه رؤیت مـعنوی است از احسن وجوه مجاز است.

و جواب گفته شده از لزوم این توجیه و جزم به رؤیت به منع اراده این مجاز، از جهت آن که «نظر» اگر چه مقارن است به حـرف «الی» لیکن افاده رؤیت نـمی‌کند و از ایـن جـهت است کـه گـفته مـی‌شود /*الف/۱۷۰/ که: نظر نمودم[1] به هلال پس ندیدم آن را. و هرگاه معیّن نشد این معنی یـعنی لزوم رؤیت از بـرای اراده رؤیت، مـمکن است حمل آیه به معنی دیگر شود و آن این است که گـفته شـود کـه «الی واحد آلاء» است و معنی «ناظره» منتظره است، یـعنی نـعمت خـدا منتظره است و در انتظار آن هستند. یا گفته شود که مضاف در این جا محذوف است یعنی «الی ثواب ربّها ناظرة».

گفته نشود که انتظار سبب غم است و آیه ایراد در این جا نموده

---

۱. م: نموده

شده از جهت بیان خوبی ونشاط در جنّت نه غم در نعمت خدا؛ از جهت آن که ما می‌گوییم در جواب که: سیاق آیه دلالت می‌کند بر تقدّم [الف ـ ۲۲۹] این حال، یعنی وجوه ناظرهٔ سابق است بر حالت استقرار اهل جنّت در جنّت و اهل نار در نار به دلیل قول خدای ـ تعالی ـ ﴿وجوه یومئذٍ باسرة تظنّ ان یفعل بها فاقرة﴾ یعنی متوقّعند که کرده شود به انها فعلی که آن فعل در شدّت و فظاعتش نحوی نماید مقرّ صاحبش راکه داهیه و بلیّه باشد که بشکنند فقرهٔ ظهر[1] آنها را. پس بتحقیق که در حال استقرا اهل نار در نار ایشان در این محنتند، و هرگاه این حالت سابق بر استقرار در مکان خود باشد خواهد بود این انتظار نعمت بعد از بشارت به آن باعث سرور و شکفتگی و مستدعی غم نمی‌گردد همچنین‌که انتظار اکرام ملک موجب سرور می‌شود اگر چه هنوز وقت حاضر نباشد، مثل این‌که انتظار عقاب بعد از انذار موجب غم و ترش رویی است.

**قال: و تعلیق الرّؤیة باستقرار المتحرّک لایدلّ علی الامکان.**[2]

این جواب از وجه ثالث است از برای اشعری. و تقریر احتجاج ایشان این است که حضرت حقّ ـ سبحانه و تعالی ـ معلّق ساخت رؤیت را بر استقرار جبل، و استقرار جبل امر ممکنیست از جهت آن که هر جسمی سکونش ممکن‌است، پس رؤیت ممکن‌است.

و جواب این‌است که: در مضمون آیه که واقع شده اگر کوه مستقرّ

---

۱. یعنی : ستون مهره‌های آنها را

۲. کشف المراد / ۲۹۸ : علی استقرار

شود رؤیت حق ـ سبحانه[1] تعالی ـ رو[2] می‌دهد استقرار کوه را در حال حرکت شرط فرموده‌اند، و استقرار جبل حال حرکت امر محالی است؛ پس دلالت بر امکان رؤیت نمی‌کند.

**قال: و اشتراک المعلولات لایدلّ علی اشتراک العلل مع منع التّعلیل و الحصر.[3]**

این جواب از شبههٔ اشاعره است از طریق عقل که استدلال نموده‌اند به این شبهه بر جواز رؤیت حق ـ تعالی ـ تقریر شبهه این است که: متساویند جسم و عرض در اشتراک صحت رؤیت، و این حکم مشترک مستدعی علّت مشترکه است. یعنی چون در رؤیت شریکند در علّت آن نیز شریک خواهند بود؛ و اشتراک میان اینها نیست [ب ـ ۲۲۹] مگر در حدوث و وجود، و حدوث /*ب/۱۷۰/ صلاحیّت علیّت ندارد از جهت آنَ که مرکب است از قید عدمی که مسبوق به عدم است، پس بنابراین عدمی خواهد بود حدوث، و امر عدمی باعث امر وجودی نمی‌شود لابدّ اصل وجود علّت رؤیت خواهد بود، پس هر موجود صحیح است رؤیت آن، و اللّه ـ تعالی ـ موجود است پس مرئی می‌شود.

و این دلیل ضعیف است البتّه به چندین وجه:

اوّل: منع است ناظرین را رؤیت اصل جسم بلکه مرئی در آن لون و ضوء است نه غیر آن، پس هر موجودی مرئی نشد.

---

۱. م : ـ سبحانه
۲. الف : روی
۳. کشف المراد / ۲۹۸

دویم: منع این معنی که هر موجودی مشترکند در صحّت رؤیت از جهت آن که رؤیت جوهر مخالف رؤیت عرض است، پس مشترک در رؤیت نیستند بلکه مختلفند، و علّت اگر واحده باشد فعل امور مختلفه نمی‌کند.

سیم: آن است که ما مسلّم نداریم که صحّت رؤیت که مذکور شد صحیح است[1] صحت امر وجودی باشد، بلکه آن امر عدمی است، از جهت آن که جنس صحّت رؤیت به معنی امکان است که معنی عدمی در آن بود و مذکور شد، پس محتاج به علّت نیست.

رابع: آن است که ما مسلّم نداریم که معلول مشترک امر واحد مستدعی علّت واحده مشترکه است، از جهت جواز اشتراک علل مختلفه در معلولات متساویه.

خامس: این که مسلّم نداریم حصر علّت رؤیت را در حدوث و وجود؛ زیرا که عدم علم دلالت بر عدم علّت دیگر نمی‌کند با وجود آن که قسم دیگر که علّت امکان آن باشد مذکور است و جایز است تعلیل به این امکان اگر چه عدمی باشد، از جهت آن که صحّت در رؤیت نیز عدمیست چون که ممکن است و امکان امر عدمی است. و ایضاً صحّت رؤیت با وجود آن که معنی آن امکان رؤیت گفته شده است در بعضی شروح، [و] در بعضی دیگر نیز تصریح شده [الف ـ ۲۳۰] که امر اعتباری است. و بعضی گفته‌اند تفسیر صحّت رؤیت بما یصّح به الرؤیة است، پس مستفاد می‌شود به هر تقدیر که

۱. م: +که

گفته‌اند که امر عدمی است.

سادس: این است که ما مسلّم نداریم که حدوث صلاحیّت علیّت ندارد و بتحقیق که ما بیان کردیم این را که صحّت در رؤیت امر عدمی است، پس حدوث علّت آن رؤیت مثل صحّت می‌تواند شد با وجود آن که عدمی بودن حدوث مسلّم نیست، از جهت آن که عبارت است از وجود مسبوق به غیر نه مسبوق به عدم.

هفتم: این است که مسلّم نداریم که علّت رؤیت وجود تنها است، بلکه علّت /*الف/۱۷۱/ آن وجود به شرط امکان است یا به شرط حدوث که در واجب نیست، و شروط ممکن است که عدمی باشند.

هشتم: منع بودن وجود است مشترک از جهت آن که وجود هر چیزی نفس حقیقت آن چیز است به مذهب شما که اشعری هستید، چنانچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در *مناهج* گفته: «قد بینا ان وجود کلّ ماهیة نفس حقیقتها و هو مذهب الاشعری، فکیف یصحّ ان یقال لامشترک الاّ الوجود او الحدوث؟»[1] لیکن علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح تجرید تصریح به این نحو ننموده و بدون این نحو مطلب تمام نمی‌شود. و بنابر فرض اشتراک وجود گفته شده که[2] اگر تسلیم کنیم که وجود ما بین ممکن مشترک است، وجود واجب البتّه مخالف غیرش است از موجودات، از جهت آن که نفس حقیقت آن است و لازم نمی‌آید از بودن ماهیّات علّت چیزی این که مخالف آن نیز علّت آن چیز باشد.

---

۱. *مناهج اليقين* / ۲۱۶

۲. ن: + و

نهم: منع وجود معلول است با وجود تحقّق علّت در واجب، از جهت آن که شاید مانعی باشد در رؤیت حقّ ـ تعالی ـ که آن مانع اصل ذات باشد یا صفتی باشد از صفات، یا آن که گفته شود که رؤیت موقوف است به شرطی که مقابله رآئی و مرئی است، و این ممنوع است در حقّ[1] حق ـ تعالی ـ [ب ـ ۲۳۰] پس لازم نیست تحقّق رؤیت.

## مسألۀ حادی و عشرون
## در باقی صفات واجب است

**قال: و علی ثبوت الجود.**[2]

این عطف است بر قول او که گفته «علی سرمدیّته». یعنی وجوبِ وجود دلالت می‌کند بر سرمدیّت واجب و بر ثبوت جود. بدان این را که جود افاده چیزی است که سزاوار باشد جهت مستفید بدون عوض یا مدح، پس اگر منظور عوض یا آن که جودی باشد که مستفید قابل این معنی نباشد جود نیست، و خدای تعالی افاده وجود نموده به ممکنات به نحوی که سزاوار است بدون عوضی و اخذ چیزی یا کسب صفتی حقیقیّه یا اضافیّه، پس او جواد است.

این است آنچه در بعضی شروح مذکور است لیکن علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته است که: جماعتی از اوایل نفی نموده‌اند غرض را از جواد، و این باطل است به نحوی که می‌آید بیانش در مبحث عدل. و در شرح حاج محمود قلمی شده: «سیذکر المصنّف

---

۱. م: ـ حقّ

۲. کشف المراد / ۲۹۹

انّ لافعاله ـ تعالی ـ اعراضاً». و بعد از این گفته است که باید تفسیر نمود جود را به معنیّی که منافی غرض نباشد، و بعد از این مذکور نموده که: «هو ما ذکره المصنّف فی شرح *رساله مسألة العلم* بقوله: و جوده ـ تعالی ـ فیضان الخیر من غیر بخلٍ و منع و تعویق علی کلّ من یقدر ان یقبله بقدر ما یقبله، اذ هو بهذا التّفسیر لایوجب أن لایکون له ـ تعالی ـ غرض فیه لیکون هذا منافیا لما سیذکره من أن لافعاله ـ تعالی ـ اغراضاً».

**قال: و الملک.**[1]

یعنی وجوب وجود دلالت می‌کند بر بودن خدای تعالی ملک، از جهت آن که غنی از غیر است در ذات و در صفات حقیقیّه مطلقه و حقیقیّه مستلزمه اضافه و همه چیز محتاج به آنند، از جهت آن که هر چه ما عدای واجب است ممکن است و موجود به سبب اوست و از اوست همه چیز و مملوک او و مفتقر به اویند در تحقّق ذات، پس او ملک است، /*ب/۱۷۱/ زیرا که ملک مستجمع این سه صفت است که یکی غنی بودن اوست از همه چیز؛ و دویم افتقار همه چیز در همه چیز است به او؛ سیّم بودن همه چیز است از او [الف ـ ۲۳۱] و او مالک است همه را، و وجوب وجود به این هر سه دلالت دارد.

۱. *کشف المراد* / ۳۰۰

**قال: و التّمام و فوقه.**[1]

وجوبِ وجود دلالت می‌کند بر بودن این‌که واجب الوجود تامّ است و فوق تامّ است. اما بودن او تامّ از جهت آن‌که او واحد است بر نحوی که سابق گذشت. و واجب است از همه جهت، و ممتنع است تغیّر او و انفعال او و تجدّد چیزی از برای او، و هر چه در شانش آن است که از برای واجب باشد از برای او بالفعل است. و امّا بودن او فوق تامّ پس از جهت آن است که آنچه حاصل می‌شود از برای غیرش از کمالات پس از واجب استفاده نموده.

**قال: و الحقیقة.**[2]

یعنی وجوب وجود دلالت بر ثبوت حقیّت از برای خدای تعالی می‌کند. بدان این را که حقّ گفته می‌شود از برای ثابت مطلقاً و ثابتِ دائم، و گفته می‌شود حقّ نیز بر حال قول و حال عقد، یعنی ما فی الضّمیر هر گاه که با مقول و معتقد، یعنی آنچه خیر از او به نحوی داده می‌شود و اعتقاد داشته شده به آن مطابق باشند این هر دو، پس بر قول و امور قلبیّه نیز گفته می‌شود حقّ هرگاه نسبت به مقول و معتقد ما مطابق باشند. و این حال حقّ را صادق نیز می‌گویند لیکن به اعتبار نسبتی که به مقول و معتقد دارد و خدای تعالی واجب الثّبوت و الدوام است که قابل عدم و بطلان نیست. پس ذات خدای تعالی احقّ است از کلّ اشیا و او محقّق کلّ حقیقت است. این است تحقیق علاّمه

۱. کشف المراد / ۳۰۰

۲. کشف المراد / ۳۰۰: الحقیّة

در شرحش.

و در *مناهج اليقين* واقع شده که: «لمّا وجب ذاته ـ تعالى ـ و صفاته لم يكن للقدم و البطلان اليه سبيل، فذاته احق من كل حق».[۱] و این ثابت است که به غیر واجب بالذّات همه نظر به ذات خود مستحق عدمند؛ پس خدای ـ تعالی ـ مستحقّ حقیقت است فقط.

و ملاّ عبداللّه یزدی در *حاشیهٔ تهذیب منطق* ایراد نموده به این عبارت: «الخبر و الاعتقاد اذا طابق الواقع كان الواقع ايضاً مطابقاً، فانّ المفاعلة من الطّرفين، فمن حيث انّه مطابِق للواقع ـ بالكسر ـ سمّى[۲] صدقا، و من حيث [ب ـ ۲۳۱] أنّه مطابَق له ـ بالفتح ـ يسمّى حقّاً. و قد يطلق الصّدق و الحقّ على نفس المطابقة و المطابقيّة ايضاً».[۳]

و ارباب معانی و بیان را در تفسیر صدق و کذب سه مذهب است، چنانچه به تفصیل در *مطول*[٤] در اوایل کتاب در تنبیه فنّ اوّل که علم معانیست ایراد نموده مذهب مشهور و مذهب نظام و مذهب جاحظ را در این باب؛ فلیرجع الیه!

**قال: و الخيرية.**[۵]

یعنی وجوبِ وجود دلالت بر ثبوتِ وصف خیریّت می‌کند از برای خدای تعالی به جهت آن که خیر عبارت است از وجود که کمال است، و شرّ عبارت است از عدم کمال چیزی از آن حیثیّت که آن

---

۱. *مناهج اليقين* /
۲. مصدر : يسمّى
۳. حاشیهٔ ملاعبداللّه /
٤. مطوّل / ۳۸
۵. *کشف المراد* / ۳۰۰

مستحقّ عدم /*الف/۱۷۲/ آن است، مثل ممکن که بالذّات اقتضای وجود نمی‌کند. و واجب الوجود محال است که معدوم شود از او چیزی از کمالات، پس راه ندارد در آن شریّت به وجهی از وجوه، پس او خیر محض است.

**قال: و الحکمة.**[1]

یعنی وجوبِ وجود اقتضا می‌کند که موصوف شود خدای تعالی به حکمت، از جهت آن که حکمت به معنی معرفت اشیا است. و گاهی اراده می‌شود به حکمت صدور چیزی بر وجه اکمل، و عرفانی نیست اکمل از عرفان و معرفت خدای تعالی، پس او حکیم است به معنی اوّل. و نیز از جهت آن که افعال خدای تعالی در غایت احکام و اتّقان است و نهایت کمال پس او به معنی ثانی ایضاً حکیم است.

**قال: و التجبّر.**[2]

یعنی وجوبِ وجود مقتضی وصف اللّه ـ تعالی ـ است به جبّاریّت، از جهت آن که وجوبِ وجود مقتضی استناد کلّ شیء است به سوی او، پس او جبر می‌کند آنچه بالقوّه باشد به جانب فعل و تکمیل آن می‌نماید، مثل مادّه را مجبور می‌کند به صورت، پس او جبّار است از آن حیثیّت که واجب‌الوجود است.

---

۱. کشف المراد / ۳۰۱

۲. کشف المراد / ۳۰۱

**قال: و القهر.**[۱]

یعنی وجوبِ وجود مقتضی موصوف بودن خدای تعالی است به بودن او قهّار، به معنی آن که قاهر است عدم را به وجود که معدوم را به غلبه موجود می‌سازد و تحصیل می‌کند.

**قال: و القیّومیّة.**[۲]

یعنی وصف خدای تعالی به بودن او واجب الوجود [الف ـ ۲۳۲] مقتضی وصف است به این‌که قیّوم است به معنی آن که قائم به ذات خود است و مقیم و قائم کننده غیر است، از جهت آن که واجب الوجود اقتضای استغنای او از غیر می‌کند. و این است معنی قیام او بالذّات؛ و این معنی مقتضی استناد غیر است به او و این است معنیِ این که مقیم است از برای غیر.

**قال: و امّا الوجه و الید و القِدم و الرّحمة و الکرم و الرّضا و التّکوین فراجعة الی ما تقدّم.**[۳]

رفته است ابوالحسین[٤] اشعری به این‌که ید صفتیست غیر قدرت، و وجه صفتیست مغایر وجود. و رفته است ابوعبداللّه سعید به این‌که قدم صفتیست مغایر بقا و رحمت و کرم و رضا صفات مغایره اراده‌اند.[۵] و اثبات نموده‌اند جماعتی از حنفیّه که تکوین صفت مغایر

---

۱. کشف المراد / ۳۰۱
۲. کشف المراد / ۳۰۱
۳. کشف المراد / ۳۰۱ : الید و الوجه
٤. کذا / صحیح: ابوالحسن
۵. م : اراده

قدرت است.

و تحقیق این است که این صفات راجع است به ما تقدّم از اوصاف، و در شرح ملامحمود واقع است که مراد از ید و اصبع و یمین و قَدَم ـ به فتح قاف بنابر احتمال ـ عبارت از قدرت است.

و مراد از وجه ذات است، چون وارد است ﴿کلّ شیء هالک الّا وجهه﴾

و مراد از قِدم ـ به کسر قاف ـ /*ب/۱۷۲/ بقا است، و اولی آن است که به ازلیّت تفسیر شود. و مراد از رحمت کرم است. و از رضا اراده است، و از تکوین مضمون ﴿کن فیکون﴾ است.

و در شرح ملاّمحمود واقع شده که مآل اوصاف مذکوره متن عاید بما تقدّم است، و دلیل گفته به این نحو که: «اذا المراد من الید و الاصبع و الیمین و القدم ـ به فتح القاف ـ القدرة، و من الوجه الذّات. کما دلّ قوله تعالی: ﴿کلّ شیء هالک الّا وجهه﴾ [1] و من القدم ـ بکسر القاف ـ علی ما قرّره الشّراح البقا. و الانسب عندی ان یقال انّ المراد منه ازلیّة الّتی هی کونه ـ تعالی ـ سابقاً علی غیره، و نفی مسبوقیته [2] ـ تعالی ـ لاوجوده ـ تعالی ـ فی الازل اذ التّعرّض فی بیان ازلیّه فی الزّمان أو الدّهر او غیر ذلک یوجب أن یساوی غیره فی الوجود».

۱. قصص / ۸۸

۲. م : مسبوقیة

# فصل ثالث

## در افعال خدای تعالی است

و در این [فصل] چندین مسأله است:

## [مسألهٔ] اوّل

## در اثبات حسن است و قبح که هر دو[1] عقلی‌اند

**قال: و الثالث: فی افعاله الفعل المتّصف بالزّائد، امّا حسن أو قبیح، و الحسن اربعة.[2]**

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از اثبات خدای تعالی و بیان صفات او، شروع نمود در بیان عدلش و این که خدای تعالی حکیم است و نمی‌کند فعل قبیح و اخلال به واجب یعنی ترک واجب نمی‌کند. و ذکر و بیان آنچه متعلّق به این مطلب است از مسایل کرده و ابتدا نموده به قسمت افعال به حسن و قبیح، و بیان نموده که حسن و قبیح دو امر عقلیند، و این حکم متّفق علیه است میان معتزله.

---

۱. [ب ـ ۲۳۲]

۲. *کشف المراد* / ۳۰۲

و امّا اشاعره پس بتحقیق که ایشان رفته‌اند به این که حسن و قبیح مستفادند از شرع، پس هر چه امر نموده شارع پس او حسن است و هر چه نهی نموده از آن پس آن قبیح است، و اگر شرع نمی‌بود حسن و قبیحی نمی‌بود. و اگر امر نماید خدای تعالی به آنچه نهی نموده از آن منقلب می‌شود قبیح به حسن.

و اوایل رفته‌اند که بعضی اشیا امور چندیند که بعضی از آنها حسنند و بعضی قبیحند نظر به عقل عملی منسوب به عمل. و بتحقیق که تشنیع ابوالحسین بر اشاعره به اشیاء ردیّه بدی چند است که ذکر و بیانش در مواضع دیگر شده، و آنچه تشنیع نموده حقّ است،از جهت آن که قواعد اسلام جاری نیست به آنچه رفته است اشعریّه از تجویز قبایح بر خدای تعالی و تجویز اخلال به واجب از امور واجبه، و معلوم نیست که چگونه ممکن است ایشان را جمع میان این دو مذهب؟

بدان این را که فعل امور از متصوّرات ضروریّه است و تحدید نموده[1] آن را ابوالحسین که فعل امری است که حادث شود از قادر، و چون که تحدید و تعریف نموده قادر را که چیزی است که صحیح است که بکند و صحیح است که نکند، پس لازم می‌آید دور که فعل به قادر معلوم و محدود می‌گردد و قادر به فعل نیز معلوم محدود می‌گردد با آن که فعل اعمّ است از آن که صادر [الف ـ ۲۳۳] شود از قادر یا غیرقادر.

---

۱. م : نموده‌اند

هرگاه دانستی این را پس فعل حادث یـا آن است کـه مـوصوف نمی‌شود به امر زاید بر حدوثش ـ و آن مـثل حـرکت /*الف/۱۷۳/ ساهی و نایم است که [من] حیث لا یشعر واقع می‌شود و در آن مدح و ذم نیست ـ یا موصوف می‌شود به امری، و این دو قسم است حسـن می‌باشد و قبیح می‌باشد.

پس حسن چیزی است که متعلّق نباشد به فعلش مذمّتی و قبیح به خلاف این است؛ و حسن یا آن است که نـیست از بـرای آن وصـف زایدی بر حسنش ـ و آن مباح است، و رسم کرده شده مباح که مدح در فعل و ترک آن نیست ـ یا امری است که وصف زایدی بر حسن آن هست، و در این صورت یا آن است که مستحقّ مدح به فعلش هست و ذمّ به ترکش ـ این واجب است ـ یا مستحقّ مدح به فعلش هست و به ترکش مذمّتی به متعلّق نیست ـ این مندوب است ـ یا مستحق مـدح است به ترکش و تارک آن را ممدوح می‌دانند و متعلّق نیست به فعلش مذمّتی، این مکروه است. پس منقسم شد حُسن به احکام اربعه: واجب و مندوب و مباح و مکروه، و با حرام اقسام حسنه و قبیحه به پنج عدد معدود می‌شود.

**قال: و هما عقليان للعلم بحسن الاجسام و قبح الظّلم من غير شرع.**[1]

یعنی استدلال نموده شده بر این‌که حسن و قبیح اشـیا دو امـر عقلیست به چندین وجه:

---

۱. *کشف المراد* / ۳۰۳

اوّل: آن وجوه این است که ما می دانیم بالضّروره حسن بعض اشیا را و قبح بعضی را، مثل حسن احسان و قبح ظلم بدون ملاحظه شرع. پس بتحقیق که هر عاقلی جزم می‌کند به حسن احسان و به مدح بر آن و به قبح بدی و ظلم و مذمت بر آن؛ این حکم ضروری است که قابل شکّ نیست. و این معنی مستفاد از شرع نیست، چنانچه براهمه و ملاحده حکم به این نموده‌اند با وجود آن که ایشان معترف به شرع نیستند.

**قال: و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.**[1]

این وجه دویم است [ب ـ ۲۳۳] که دلالت می‌کند بر این‌که حسن و قبح اشیا عقلیند. و تقریرش این است که اگر حسن و قبح اشیا شرعی باشد نه عقلی، ثابت نمی‌شود نه شرعاً و نه عقلاً؛ و تالی باطل است اجماعاً و مقدّم نیز مثل آن باطل است. بیان شرطیّت[2] این است که ما اگر عقلاً ندانیم حسن اشیا را و قبح آنها را، حکم نمی‌توانیم نمود به قبح کذب؛ پس جایز است که واقع شود از خدای ـ تعالی ـ، و این باطل است. و ایضاً هرگاه خبر داده شود به حسن و قبح اشیا از قِبَل شارع جزم به این خبر نمی‌توان نمود از جهت احتمال کذب، و از جهت جواز امر نمودن ما به قبیح و نهی ما از حسن از جهت انتفاء حکمت عقل بنابراین تقدیر.

---

۱. کشف المراد / ۳۰۳
۲. نسخه‌ها: شرطیه

**قال: و لجاز التّعاكس.**[۱]

آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ ایراد نموده /*ب/۱۷۳/ این است که آنچه رسیده به خاطر ما در حلّ کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ این است که اگر نباشد حسن و قبح اشیا عقلی، البته جایز خواهد بود که واقع شود تعاکس در حسن و قبح اشیا، به این نحو که آنچه توهّم می‌شود حسن آن قبیح باشد و آنچه قبیح تصوّر می‌شود آن حسن باشد، و جایز است که مردم بسیار اعتقاد نمایند حسن و مدح کسی را که بدی نماید به کسی، و مذمّت کسی را کنند که خوبی نماید به کسی نه عکس، چنانچه عکس این محمود و[۲] از برای ما حاصل است. و چون که هر عاقلی می‌داند بطلان این را جزم می‌دانیم استناد قبح این اشیا را به قضایای عقلیّه بدون اوامر و نواهی شرعیّه و عادات مردم.

**قال: و یجوز التّفاوت فی العلوم لتفاوت التّصوّرات.**[۳]

چون استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بنابر مذهب خودش که حسن و قبح اشیا عقلیند. شروع نمود به جواب از شبههٔ اشاعره. و بتحقیق که احتجاج نموده‌اند اشاعره جهت مذهب خود که اگر حسن و قبح اشیا ضروری باشد [الف ـ ۲۳٤] پس تفاوت در ضرورت این مدّعا و تحصیل این مطلب و میان علم به زیادتی کلّ بر جزء نخواهد بود، و تالی باطل است به وجدان عقل، پس مقدّم نیز چنین است.

و این شرطیّت[٤] ظاهر است از جهت آن که علوم ضروریّه تفاوت

---

۱. کشف المراد / ۳۰۳

۲. م: ـ و

۳. کشف المراد / ۳۰٤

٤. م: شرطیه

ندارند در ظهور و خفا، و جواب منع عدم تفاوت و ملازمه است، از جهت آن که علوم ضروریّه تفاوت در نوع تصوّرات یعنی در خفا و ظهور دارند، پس قول او که: «و یجوز التّفاوت» الی آخر گفته اشعار مذهب اشاعره و التفات به این جواب است.

**قال: و ارتکاب اقل القبیحین مع امکان التخلّص.**[1]

این کلام صلاحیّت آن دارد که جواب از دو شبهه باشد از اشاعره، یکی از دو شبهه این است که اگر کذب قبیح باشد هر آینه کذبی که موجب تخلّص نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ باشد از بلیّه ظالم قبیح خواهد بود، و تالی باطل است از جهت آن که خوب است البتّه تخلیص نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ پس مقدّم که قبح کذب باشد نیز باطل خواهد بود.

دویم: این است که گفته‌اند اگر انسانی بگوید البته فردا کذبی خواهم گفت اگر خوب است وفا به وعدهٔ خود نمودن پس گفتن کذب خوب است، و اگر قبیح است پس صدق او قبیح است و کذب او خوب است.

و جواب از این هر دو امر واحد است، و آن این است که: خلاص نمودن نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ارجح و اقوی است از صدق در این مقام، پس ترکش اقبح خواهد /*الف/۱۷۴/ بود از کذب، از جهت حصول مصلحت عظیمه. و ایضاً واجب است بر او ترک کذبِ در

---

۱. کشف المراد / ۳۰۴: المخلص

وعده که فردا نموده، جهت آن که دو قبیح به فعل می آید، یکی عزم به قبیح و یکی دیگر فعل قبیح. و اگر ترک نماید کذب را تخلّف عزم به کذب و فعل آن هر دو نموده خواهد بود، و این هر دو وجه حسن است که به فعل آورده. و اگر می‌کرد یک قبیحی که فعل کذب بود به عمل آورده بود با عزم آن و در تخلّص نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که قسم اوّل بود ممکن است که نحوی توریه کند در کذب [ب ـ ۲۳٤] یا آن که لفظی بگوید بدون قصد در معنی آن کذب، و ایضاً آنچه مفسده بود به نحوی که حسن شود قبیح که گذشت در شبهه اشاعره غیر منفکّ است در صورت تخلّص نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از جهت آن که قبح کذب به اعتباری از آن منفکّ نمی‌شود و همچنین عدم انفکاک حسن تخلّص نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله[1] ـ پس به دو اعتبار حسن و قبح هر دو در آن هست.

**قال: و الجبر باطل.[2]**

این جواب از شبهه آخری است از برای اشاعره و این شبهه آن است که گفته‌اند که: جبر حقّ است، پس منتفیست حسن و قبح عقلی به جهت آن که اختیاری نیست عباد را. و بیان صدق مقدّم که جبر باشد خواهد آمد و جواب آن طعن در صغری است که گفته‌اند حقّ است جبر، و خواهد آمد بحث در آن نیز.

۱. ن : ـ ص

۲. کشف المراد / ۳۰۵

## مسألهٔ ثانیه

## در این است که خدای تعالی نمی‌کند قبیح را و اخلال در امور واجبه از او متحقّق نمی‌شود[1]

**قال: و استغناؤه و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن افعاله تعالی.[2]**

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس گفته‌اند معتزله که خدای تعالی نمی‌کند قبیح را و او اخلال به واجب نیز نمی‌کند. و نزاع نموده‌اند اشعریّه در این و اسناد داده‌اند قبایح را به خدای تعالی.

و دلیل بر آنچه معتزله اختیار نموده‌اند این است که از برای خدای تعالی داعی هست به فعل حسن و صارف از فعل حسن نیست، و از برای خدای تعالی صارف از فعل قبیح هست و داعی نیست، و او قادر است بر هر مقدوری و با وجود قدرت و داعی واجب است این فعل. و بتحقیق که گفتیم این را از جهت آن که خدای تعالی غنیست و محال است بر او حاجت، و او عالم است به خوبی حسن و بدی قبیح و معلوم است بالضّروره که عالم به قبیح که محتاج به آن نباشد از او صادر نمی‌شود و عالم به حسن قادر بر آن هرگاه مفسده نداشته باشد ایجاد آن می‌کند آن را.

و تحریر این /*ب/۱۷٤/ مطلب این است که فعل نظر به ذاتش نموده [الف ـ ۲۳۵] ممکن‌است و نظر به علّت نموده واجب است، و هر ممکنی مستند به قادری از جهت آن که علّیّت آن تمام می‌شود به

---

۱. کشف المراد / ۳۰۵

۲. کشف المراد / ۳۰۵

واسطهٔ قدرت و داعی به امرش، پس هرگاه یافت شود این دو امر پس تمام می‌شود سبب ایجاد؛ و در صورت تمام شدن سبب واجب است وجود فعل.

و ایضاً اگر جایز باشد از آن ذات فعل قبیح یا اخلال به واجب، رفع می‌شود اعتماد به وعده و وعید، از جهت آن که ممکن است تطرّق کذب بر این وعده و وعید، و جایز خواهد بود که اظهار معجزه خدای تعالی بر ید کاذبی، و این مفضی[1] به شکّ در صدق قول انبیا می‌شود و ممتنع خواهد بود استدلال به معجزه بر آن.

## مسألهٔ ثالثه

## در این است که خدای تعالی قادر است بر قبیح

**قال: مع قدرته علیه لعموم النّسبّة و لاینافی الامتناع اللاّحق.**[2]

رفته‌اند علما کافّةً به این‌که خدای تعالی قادر است بر قبیح مگر نظام. و دلیل بر آن این است که بتحقیق ما بیان کردیم عموم نسبت قدرت را به ممکنات، و امر قبیح نیز از جمله ممکنات است، پس در تحت قدرت مندرج خواهد بود.

حجّت گفته‌اند از جهت عدم وقوع قبیح از خدای تعالی به این نحو که وقوع قبیح از خدای تعالی دلالت بر جهل یا حاجت او می‌کند، و این هر دو منتفیست از خدای تعالی.

و جواب آن است که امتناعِ وقوعِ قبیح از خدای تعالی نظر به

---

۱. مفضی: منجرّ

۲. کشف المراد / ۳۰۶

حکمت است که تحقق قبیح موافق حکمت الهی نیست، پس امتناع تحقّقش امتناع لاحِق است، و الاّ امکان اصلی ذاتی دارد و از این جهت تعقیب کرد که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ استدلال بر مراد را به امکان ذاتی که مشعر است بر جواب از شبههٔ که مر او راست ردّش که مذکور شد این جا اگر چه ذکر نکرد آن را صریحاً.

## مسألهٔ رابعه

## در این است که خدای تعالی می‌کند امور را از جهت غرضی

**قال: و نفی الغرض یستلزم العبث و لایلزم عوده الیه.**[1]

اختلاف نموده‌اند مردم یعنی رفته‌اند معتزله بر این که خدای تعالی می‌کند [ب ـ ۲۳۵] افعال را از جهت غرضی، و نمی‌کند چیزی را بدون فایده. و رفته‌اند اشاعره به این که افعال خدای تعالی محال است تعلیلش به اغراض و مقاصد.

و دلیل بر مذهب معتزله این است که هر فعلی معلّل به فرضیست و الاّ عبث خواهد بود، و عبث قبیح است و اللّه تعالی محال است /*الف/۱۷۵/ که از او فعل قبیح سر زند.

و احتجاج نموده‌اند مخالفین که فاعل فعل به سبب غرض و قصد، اگر کند ناقص است بالذّات و مستکمل است به آن غرض و اللّه ـ تعالی ـ محال است بر آن نقصان.

و جواب این است که نقص لازم می آید اگر نفع و غرض عاید به

---

۱. کشف المراد / ۳۰٦

خدا شود، امّا اگر غرض عايد به غير خدا شود پس نقصى نيست، از جهت آن كه ما مى‌گوييم كه خداى تعالى خلق عالم كرد از جهت نفع عالم، و در *قرآن* اين نحو وارد است كه دليل جهت غرض مى‌شود. قال: اللّه ـ تعالى ـ ﴿من اجل ذلک كتبنا على بنى‌اسرائيل﴾[١] الاية.

## مسألهٔ خامسه

## در اين است كه خداى تعالى[٢] اراده طاعت عباد دارد و كراهت دارد معاصى را

**قال: و ارادة القبيح قبيحة و كذا ترک ارادة الحسن و الأمر و النّهى.**[٣]

مذهب معتزله اين است كه خداى تعالى اراده طاعت مؤمن و كافر نموده اعمّ از آن كه واقع شود يا نه، و مكروه شمرده معاصى را به نحو[ى]. و اشاعره گفته‌اند كه آنچه واقع مى‌شود پس آن مراد است[٤] اعمّ از آن كه طاعت باشد يا معصيت؛ و دليل بر آنچه معتزله رفته‌اند دو وجه است:

اوّل اين است كه خداى تعالى حكيم است و نمى‌كند فعل قبيح چنانچه گذشت، و اراده قبيح نيز قبيح است، و ايضاً ترک حسن قبيح و اراده ترک آن نيز قبيح است.

وجه دويم: آن است كه امر نموده خدا به طاعت و نهى نموده از معصيت، و حكيم امر مى‌كند به آنچه اراده نموده باشد نه به آنچه مكروه او باشد، و نهى مى‌كند از آنچه مكروه او باشد نه از آنچه اراده

---

١. مائده / ٣٢

٢. م : ـ تعالى

٣. *كشف المراد* / ٣٠٧

٤. م : ـ است

کند؛ پس اگر طاعت از کافر مکروه خدا باشد [الف ـ ۲۳۶] امر به آن نمی‌کند، و اگر معصیت مراد خدای تعالی باشد نهی از آن نمی‌کند و در این صورت اگر چنین بود بایست که کافر در حین کفر مطیع باشد، و عدم ایمان او در این صورت از جهت این خواهد بود که مطیع است و کرده است آنچه اراده نموده خدای ـ تعالی ـ از او و امتناع نموده از آنچه خدای تعالی نسبت به او مکروه شمرده، و این معنی باطل است قطعاً.

و در شرح اصفهانی واقع شده که: «قوله و الامر، عطف علی قوله: ترک، أی و کذا الامر بغیر المراد و النّهی عن المراد قبیح». و در شرح حاج محمود واقع شده: «و الامر بما لا یراد من الشیء[۱] قبیح، و کذا النّهی عمّا یراد ایضاً». پس تفسیر و الامر و النّهی این متن را نموده‌اند به این معنی که امر نمودن عباد را به خلاف آنچه خواهد و نهی از آنچه خواهد، نسبت به خدای تعالی قبیح است.

**قال: بعض الافعال مستندة الینا و المغلوبیّة غیر لازمة و العلم تابع.**[۲]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه[۳] ـ از[۴] استدلال شروع نمود در ابطال حجج خصم، و این حجج[۵] سه تا ست

اوّل: آن است که گفته‌اند خدای تعالی فاعل کلّ موجودات است، پس قبایح مستند است به او و به اراده او است.

---

۱. م : الشر

۲. کشف المراد / ۳۰۷

۳. ن ، الف : ـ رحمه اللّه

۴. م : ـ از

۵. م : حجّ

و جواب /*ب/۱۷۵/ آن است که: خواهد مذکور شد در بعد که بعضِ افعال مستند به ما عباد است.

دویم: این است که خدای تعالی اگر اراده می‌کرد از برای کافر طاعت را و کافر خلاف آن معصیت می‌نمود به خلاف اراده خدا لازم می‌آید که خدای تعالی مغلوب باشد، از جهت آن که هر کسی که مراد خود را به فعل می‌آرد او غالب است.

جواب این است که: مغلوبیّت لازم نیست از جهت آن که خدای تعالی اراده طاعت نمود از عبد بر سبیل اختیار، و این متحقّق می‌شود به ارادهٔ مکلّف، و اگر اراده می‌نمود خدای تعالی ایقاع طاعت را از کافر مطلق خواه آن که از اختیار و عدم اختیار که به نحو جبر باشد البتّه واقع [ب ـ ۲۳۶] می‌شد.

سیم: این است که گفته‌اند که آنچه علم داشته خدای تعالی در ازل به وقوعِ آن، واجب است وقوعش، و آنچه دانسته است عدم آن را ممتنع است؛ پس هرگاه علم داشته عدمِ وقوع طاعت را از کافر محال است اراده آن از کافر و الاّ اراده آنچه ممتنع است نموده خواهد بود

و جواب آن است که: علم تابع معلوم است، و اصل علم اثر در امکان و امتناع فعل نمی‌کند چنانچه تقریر این سابق گذشت.

## مسألهٔ ششم
## در این است که ما فاعل فعلیم

**قال: و الضّرورة قاضية باسناد افعالنا الينا.**[1]

در شرح بهشتی واقع است که این منافاتی با اسناد کل به خدای تعالی ندارد، به جهت آن که ممکن است که خدای تعالی قدرت و اراده جهت عبد ایجاد نموده باشد که این قدرت و اراده موجد افعال باشد و این موافق گفتهٔ اکثر عقلا و نقل از کتاب و سنّت است، و آنچه واقع شده که «لاجبر و لاتفویض»[2] هست و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته اختلاف نموده‌اند عقلا در این جا آنچه رفته‌اند به آن معتزله این است که عبد فاعل افعال و مختار نفس خود است، و اختلاف نموده‌اند میان خود در این جا نیز؛ پس گفته است ابوالحسین که علم به این ضروری است، و این حقّ است ، چنانچه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ چنین دانسته و دیگران گفته‌اند که ضروری نیست استدلالی است. -

و امّا جهم بن صفان[3] پس بتحقیق گفته است که خدای تعالی موجد افعال عباد است و اضافه به عباد مجاز است، پس اگر کسی گوید که فلان نماز کرد و روزه گرفت به منزلهٔ آن است که بگوید که بلند شد در قامت یا فربه /*الف/۱۷٦/ شد.

---

۱. کشف المراد / ۳۰۸ : باستناد
۲. اصول کافی ج ۱/ ۱٦۰ . توحید / ۳٦۲ و بحارالانوار ج ۵/ ۱۷
۳. کذا . م : صفات . صحیح : صفوان

و گفته است ضرار بن عمر و نجّار و حفص الفرد و ابوالحسين[1] الاشعری که خدای تعالی محدث افعال است و عبد مكتسب است و [الف ـ ۲۳۷] قدرتی جهت عبد قرار نداده در فعل، بلكه قدرت و مقدور واقع است بقدرة اللّه ـ تعالی ـ و این اقتران به عبد كسبی است.

و تفسير نموده قاضی ابوبكر باقلانی كسب را به اين‌كه ذات فعل واقع است به قدرت خدای تعالی و بودن آن فعل طاعت و معصيت به اين نحو است كه دو صفتند كه واقعند به قدرت عبد، يعنی كسب آنچه ذات آن را خدا خلق نموده عبد می‌نمايد به نحوی كه موصوف به اين صفت طاعت و معصيت می‌شود.

و در شرح *مواقف* واقع است كه: تعلّق قدرت خدا به اصل فعل است، و قدرت عبد متعلّق به صفت است؛ يعنی به طاعت و معصيت و غير اينها هم به اين نحو است از اوصاف چندی كه خدای ـ تعالی ـ موصوف به آنها نمی‌شود، مثل طپانچه زدن به يتيم جهت تأديب، يا اين را از جهت آن كه ذات لطم[2] واقع است به قدرت خدای تعالی و تأثير او ـ عظم شأنه ـ پس كُونش به قدرت خدای تعالی است، به اين معنی كه ذات و اصل طپانچه زدن با خداست و امّا بودن به صفت ايذاء و تأديب كه باعث معصيت است يا نه به سبب قدرت عبد و تأثير او است.[3]

و در شرح ملاّعلی واقع است در بيان كسب عبد كه: «و المراد بكسبه ايّاه مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناک منه تأثير أو

---

۱. كذا/ صحيح : ابوالحسن

۲. لطم : سيلی ، طپانچه

۳. بنگريد : *المواقف* / ۳۱۲

مدخل فی وجوده سوی کونه محلاًّ.»[1] یعنی به غیر محلیت حیّزی ندارد[2].

و گفته است ابواسحق از اشاعره که فعل واقع می‌شود به مجموع قدرتین یعنی قدرت خدا و عبد.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته است که ضروری است فعل عبد از جهت آن‌که ما می‌دانیم فرق میان حرکت حیوان که اختیاری است و حرکت حجر هابط که بدون اختیار است، و منشأ فرق اختیار است در حیوان و عدم اختیار در حجر است [ب ـ ۲۳۷].

**قال: و الوجوب للدّاعی لاینافی القدرة کالواجب.**[3]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از تقریر مذاهب شروع نمود در جواب از شبهه‌های خصم. و تقریر شبههٔ اولی این است که: در وقت صدور فعل از مکلّف یا آن است که مقارن تجویز لاصدور است یا مقارن امتناع لاصدور است، یعنی یا ممکن است به فاعل ترک فعل یا ممکن نیست. و ثانی که ترک فعل ممکن او نیست مستلزم جبر است؛ و اوّل که ترک /*ب/۱۷٦/ فعل ممکن است یا آن است که ترجیح دارد صدور فعل بر لاصدور از جهت مرجّحی یا آن‌که واقع است بدون مرجّح؛ و ثانی مستلزم ترجیح احد طرفی ممکن است بدون مرجّحی و این محال است؛ و اوّل که به سبب مرجّحی ترجیح دارد مستلزم تسلسل است یا آن‌که باید منتهی شود به چیزی که

۱. شرح التجرید / ۳٤۱

۲. م، الف: ـ یعنی به ... ندارد

۳. کشف المراد / ۳۰۸

واجب است به آن چیز ترجیح، و این منافی قدرت و تقدیر است بلکه مستلزم جبر است.

و جواب این است که: فعل نظر به قدرت عبد ممکن است، و لیکن واجب است نظر بر آنچه داعی آن فعل است. و در شرح حاج محمود واقع است که واجب شده در این صورت فعل به ارادهٔ فاعل مثل آن که قادر حقیقی به ارادهٔ خود[1] فعلش واجب می‌شود و منافی آن قدرت این وجوب نیست. و این مستلزم جبر نیست پس بتحقیق که هر قادری واجب است از او اثر در نزد وجود داعی همچنین که در حقّ واجب ـ تعالی ـ پس این دلیل در حقّ واجب تعالی، نیز جاری است.

و وجه تخلّص این است که ما ذکر نمودیم که با داعی واجب است و این معنی ترجیح بلامرجّح را و جبر را مستلزم نیست با وجود آن که این غیر مسموع است از اکثر ایشان از این حیثیّت که خود تجویز نموده‌اند از قادر ترجیح احد مقدور [الف ـ ۲۳۸] را بر آخر بدون مرجّحی. و به این کلام جواب داده‌اند از شبهه‌ای که ایراد نموده‌اند فلاسفه بر ایشان، و معلوم نیست که این جواب را چون است که خصم قائلند در آن جا و در این جا قائل نیستند.

**قال: و الایجاد لایستلزم العلم الاّ مع اقتران القصد فیکفی الاجمالی.**[2]

این جواب از شبههٔ اخری است از برای ایشان که افعال فعل عباد نیست. و تقریر شبهه این است که: عبد هرگاه موجد افعال نفس خود

---

۱. ن : ـ خود

۲. کشف المراد / ۳۰۹ : الاجمال

باشد پس در این صورت عالم به آن افعال خواهد بود، و تالی که عالم بودن به افعال خود است باطل است،پس مقدّم که موجود بودن افعال است از او نیز باطل است. و شرطیّت[۱] ظاهر است. و امّا بیان[۲] بطلان تالی این است که ما حال حرکت می‌کنیم به حرکات جزئیّه چند که تعقّل آن جزئیّات مفصّلاً نمی‌کنیم اگر چه قصد حرکت از مبدأ تا منتهی ما می‌کنیم هر چند جزئیّات آن را قصد نمی‌کنیم.

و جواب این است که: ایجاد مستلزم علم نیست از جهت آن که فاعل بتحقیق که صادر می‌شود از او فعلی به مجرّد طبع مثل احتراق نار بدون علم، پس لازم نمی‌آید از نفی علم نفی ایجاد، بلی ایجاد با قصد مستلزم علم است لیکن علم اجمالی کافیست در آن، و این حاصل است در حرکات جزئیّه ما بین مبدأ و منتهی.

**قال: مع الإجماع یقع مراده تعالی.**[۳]

این جواب از شبههٔ اُخری است از برای ایشان. و تقریر شبهه /*الف/۱۷۷/ آن است که: عبد اگر قادر باشد بر فعل لازم می‌آید اجتماع دو قادر بر مقدور واحد، و این باطل است، پس مقدّم مثل این است. بیان شرطیّت[٤] این است که خدای ـ تعالی ـ قادر است بر هر مقدوری، پس اگر عبد قادر باشد بر چیزی قدرت خدا و قدرت عبد هر دو جمع می‌شود. و امّا بطلان تالی پس از این جهت است که اگر اراده کند خدای ـ تعالی ـ ایجاد آن را و عبد اراده [ب ـ ۲۳۸] کند اعدام

---

۱. نسخه‌ها : شرطیه
۲. م : ـ بیان
۳. کشف المراد / ۳۰۹
٤. نسخه‌ها : شرطیه

آن را پس یا هر دو مراد باید به فعل آید یا هر دو آن معدوم شود، یعنی وجود و عدم هر دو معدوم شود، و لازم می‌آید از این اجتماع نقیضین. و اگر مراد احدهما به فعل آید بدون مراد دیگری لازم می‌آید ترجیح بدون مرجّحی.

و جواب این است که: اگر خدای ـ تعالی ـ اراده نماید احد طرفین را آن به فعل می‌آید، چون ارادهٔ او اقوی است از قدرت و ارادهٔ عبد، و این وجهِ ترجیح است، و این دلیل را اخذ نموده‌اند بعض اشاعره از دلیلی که استدلال نموده‌اند به آن متکلّمون بر وحدانیّت خدا و در آن جا چون قدرت دو اله را مساوی فرض نموده‌اند متمشّی[1] می‌شود، امّا در این جا نمی‌شود.

**قال: و الحدوث اعتباری.**[2]

این جواب از شبههٔ دیگر است از قدمایِ اشاعره، و آن این است که: فاعل باید خود مخالف فعلش باشد در جهتی که به سبب آن جهت متعلّق می‌شود فعل او به امری از اموری، آن جهت تعلّق حدوث است و ما ـ عبد ـ نیز محدثیم، پس جهت تعلّق واحد است، و در این صورت جایز نیست که ما به فعل آریم حدوث را.

و جواب این است که: فاعل مؤثر در حدوث نیست از جهت آن که حدوث امر اعتباری است که زاید بر ذات است و الّا تسلسل می‌شد اگر حدوث موجود خارجی می‌بود؛ زیرا که حدوث را که

---

۱. متمشی : جاری

۲. کشف المراد / ۳۱۰

حادث می‌نمود، پس آن حدوث حدوثی داشت و همچنین الی غیر النهایة می‌رفت و تسلسل می‌شد.

تقریر دیگر این است که اگر عباد فاعل باشند در حدوث پس مخالفت میان عبد و فعلش نخواهد بود، و در امور عامّه گذشت در بحثِ علّت و معلول که واجب است مخالفت میان معلول و علّت به حسب ماهیّت نوعیّه باشد از جهت امتناع احتیاج شیء بر نفسش، پس عبد علّت در فعل حادث مثل باعث احداث نمی‌تواند شد مطلقاً، از جهت آن که [الف ـ ۲۳۹] وجه علّت /*ب/۱۷۷/ مصحّحه از برای تعلّق علّیت حدوث است این جا؛ زیرا که تأثیر نیست او را در وجود یا نفس ماهیّت، پس تأثیر در حدوثِ وجود خواهد بود در ماهیّت، پس اگر از عبد فعلی سر زند حادث[1] باید نباشد، و این باطل است.

و حاصل کلام آن که مصنّف ـ رحمه اللّٰه تعالی ـ اشاره به جواب این شبهه نموده به قول خود که: «والحدوث» الی آخره، یعنی ممتنع است صدور حدوث امری از ما عباد به نحوی که گذشت.

و قدمایِ از اشاعره گفته‌اند که: فاعل واجب است که مخالفت با فعل خود داشته باشد از جهتی که متعلّق است فعل او به آن جهت که حدوث و امکان است و ما عباد همه محدثیم پس جایز نیست فعل حدوث از ما؛ جواب مصنّف گفته که: فاعل اثر در حدوث که امر اعتباری است نمی‌کند و الّا موجب تسلسل می‌شد.

و جواب آن نیز در شرح حاج محمود واقع شده: امّا اوّلاً این که ما

---

۱. م : ـ حادث

مسلّم نداريم که فاعل بايد که مخالفت داشته باشد با فعلش ، چنانچه حرارت احداث حرارت می‌کند؛ ثانياً اين است که فاعل اثر در حدوث نمی‌کند چون امر اعتباری است و امر وجودی زايد بر ذات نيست و الاّ هر حدوثی حدوثی می‌داشت، و لازم بود تسلسل، بلکه اثر در ماهيّت اگر تواند نمود می‌کند، يعنی آن را موجود می‌کند و نيست او در حدوث مؤثّر.

**قال: و امتناع الجسم لغيره.**[1]

اين جواب از شبههٔ آخری است از ايشان. و تقريرش اين است که: اگر ما عباد فاعل باشيم در احداث، صحيح خواهد بود از ما احداث جسم از جهتِ وجود علّت مصحّحه از برای تعلّق علّت آن که حدوث است.

و جواب آن است که: جسم ممتنع است حدوثش از ما نه به جهت حدوث تا آن که مستلزم تعميم امتناع باشد، بلکه علّت ممتنع بودن صدور جسم اين است که چون ما جسميم و جسم اثر در جسم نمی‌کند ـ چنانچه گذشت در امور عامّه [ب ـ ۲۳۹] سابقاً ـ پس عليّت وجود جسم نمی‌توانيم شد.

**قال: و تعذّر المماثلة فی بعض الافعال لتعذّر الاحاطة.**[2]

اين جواب از شبههٔ آخر است که ذکر نموده‌اند قدمایِ ايشان، و

---

۱. *کشف المراد* / ۳۱۰ ۲. *کشف المراد* / ۳۱۰

آن این است که: اگر ما فاعل در افعال باشیم باید آنچه اوّلاً به فعل آوردیم ثانیاً نیز توانیم نمود از همهٔ جهات بدون اختلاف از جهت وجود قدرت و علم و قصد در افعال، و تالی باطل است پس مقدّم نیز مثل آن باطل است. بیان بطلان تالی این است که ما قدرت نداریم که کتابت کنیم در زمان ثانی مثل آنچه کتابت نموده‌ایم در زمان اوّل، از همه[1] جهت، بلکه لابدّ است از تفاوت در میان اینها در وضع حروف و مقادیرش.

و تقریر جواب این است که بعضی /*الف/۱۷۸/ افعال صادر می‌شود از ما در زمان ثانی مثل آنچه صادر می‌شود در زمان اوّل از حرکات و افعال، و بعضی متعذّر است از ما نه آن‌که ممتنع باشد، بلکه چون احاطه کلّیه به آنچه ما کرده‌ایم اوّلاً نشده و مقادیر حروف مضبوط نیست پس صادر نمی‌شود از ما مثل اوّل مگر به طریق اتّفاق.

**قال: و لانسبة فی الخیریّة بین فعلنا و فعله تعالی[2].**

این جواب از شبههٔ آخری است از ایشان ـ یعنی اشاعره ـ و بیان آن این است که: گفته‌اند که اگر عبد فاعل باشد مَر ایمان را خواهد بود بعض افعال عبد بهتر از افعال خدای ـ تعالی ـ از جهت آن که ایمان که فعل ماست از قرده ـ که بوزینه است ـ و از خنزیر ـ که خوک است ـ و فعل خداست بهتر است، و تالی یعنی بهتر بودن فعل ما باطل است به إجماع، پس مقدّم که عبد فاعل بودن باشد مثل آن باطل است.

---

۱. م: ـ همه

۲. کشف المراد / ۳۱۱

و جواب این است که: نسبت خیریّت در این جا منتفی است، از جهت آن که اگر شما خواسته‌اید که ایمان خیر است این‌که انفع است، پس این نیست چنین از جهت آن‌که [الف ـ ٢٤٠] ایمان امر شاقّیست که مضرّ است بر بدن و در آن خیر عاجل نیست. و اگر خواسته شده از بهتر بودنِ ایمان این که بهتر است از جهت آن که در ایمان متحقّق است استحقاق مدح و ثواب به خلافِ قرده و خنازیر، پس در این صورت ایمان خودش خیر بنفسه نخواهد بود، بلکه خیر در چیزی است که ایمان باعث آن شده و مؤدّی آن است از فعل خدای ـ تعالی ـ به عبد که آن مدح و ثواب است، و در این صورت مدح و ثواب که به سبب ایمان است بهتر و انفع خواهد بود از برای عبد از قرده و خنزیر، لیکن این هر دو یعنی ثواب و قرده از فعل خدا است.

بدان این را که این شبهۀ بسیار رکیکی است، و ایراد نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در این جا از جهت آن که بعض ثنویه ایراد نموده‌اند این شبهه را بر ضرار بن عمرو، پس اذعان نموده و التزام جبر از این جهت کرده و گفته است که عباد فعلی نمی‌کنند، و همه از خدا است.

**قال: و الشّکر علی مقدّمات الایمان.**[1]

این کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ جواب از شبهۀ آخری است از اشاعره که گفته‌اند: اگر عبد فاعل ایمان باشد البتّه به ما واجب نیست که شکر خدای ـ تعالی ـ بکنیم به جهت ایمان که فعل خود است، و

---

١. *کشف المراد* / ٣١١

تالی که عدم وجوب شکر خدای ـ تعالی ـ باشد این جا باطل است /*ب/۱۷۸/ به اجماع، پس مقدّم مثل آن باطل خواهد بود. و شرطیّت[۱] ظاهر است که شکر نمودن غیر از جهت فعل خود صورت ندارد.

و جواب آن است که: شکر به جهت ایمان نیست بلکه از جهت مقدّمات ایمان است که ما را معرفت و توفیق ایمان داد و قدرت به شرایط ایمان میسّر کرد.

**قال: و السّمع متأوّل و معارض بمثله و التّرجیح معناً.**[۲]

این جواب از شبهه سمعیّه نقلیّه[ای] است که ایراد نموده‌اند جهت اثبات جبر، و به آن متمسّک شده‌اند و [ب ـ ۲۴۰] مبیّن قدری شده این جا به طریق اجمال.

و تقریرش این است که: اشاعره گفته‌اند که بتحقیق وارد شده در قرآن چیزی که دلالت بر جبر می‌کند کقوله ـ تعالی ـ ﴿اللّه خالق کلّ شیء﴾[۳]، ﴿و اللّه خلقکم و ما تعملون﴾[٤] و کلمهٔ «ما» را مصدریّه گرفته‌اند نه موصوله، یعنی و عملکم ﴿و ختم اللّه علی قلوبهم﴾[٥] و ﴿من یرد ان یضلّه یجعل صدره ضیّقاً حرجاً﴾[٦] که جمیع ظاهراً دلالت بر جبر دارد.

و جواب این است که: این آیات متأوّله‌اند و بتحقیق که علما تاویلات اینها را در کتب خود نقل نموده‌اند. و ایضاً این آیات

---

۱. نسخه‌ها : شرطیه
۲. کشف المراد / ۳۱۱
۳. زمر / ٦۲
٤. صافات / ۹٦
٥. بقره / ۷
٦. انعام / ۱۲٥. نسخه‌ها: یرد اللّه

معارضند به آیات دیگر، پس اصحاب ما به ده وجه رفع این شبهه و جواب آن را ایراد نموده‌اند.

یکی از آن وجوه: آیاتیست واقعه در *قرآن* که معارضِ آیات مذکوره است و اضافه شده است فعل به عبد در اینها، مثل قول خدای ـ تعالی ـ در باب جمعی که تغییر *تورات* می‌دادند گفته: ﴿فویل للّذین یکتبون الکتاب بایدیهم﴾[۱]، ﴿ان یتّبعون الاّ الظّنّ﴾[۲]، ﴿حتّی یغیّروا ما بانفسهم﴾[۳]، ﴿بل سوّلت لکم انفسکم﴾[٤]، ﴿فطوّعت له نفسه﴾[٥]، ﴿من یعمل سوءاً یجز به﴾[٦]، ﴿کلّ امریء بما کسبَ رهین﴾[۷]، ﴿کلّ نفس بما کسبت رهینة﴾[۸]، ﴿ما کان لی علیکم من سلطان الاّ ان دعوتکم فاستجبتم لی﴾[۹]، الی آخره.

دویم: آیات دالّه بر مدح مؤمنین به سبب ایمان و مذمت کفّار به سبب کفر ایشان و وعد و وعید به سبب ایمان و کفر ایشان است که قوله ـ تعالی ـ ﴿الیوم تجزی کلّ نفس بما کسبت﴾[۱۰]، ﴿الیوم تجزون ما کنتم تعملون﴾[۱۱]، ﴿و ابراهیم الّذی وفی﴾[۱۲]، ﴿و لاتزر وازرة وزر اخری﴾[۱۳]، ﴿لتجزی کلّ نفس بما تسعی﴾[۱٤]، ﴿هل تجزون الاّ ما کنتم تعملون﴾[۱٥]، ﴿من

---

۱. بقره / ۷۹
۲. انعام / ۱۱٦
۳. رعد / ۱۱
٤. یوسف / ۸
٥. مائده / ۳۰
٦. نساء / ۱۱۰
۷. طور / ۲۱
۸. مدثر / ۳۸
۹. ابراهیم / ۲۲
۱۰. غافر / ۱۷
۱۱. جاثیه / ۲۸. نسخه‌ها «بما»
۱۲. نجم / ۳۷
۱۳. اسراء / ۱٥
۱٤. طه / ۱٥
۱٥. نمل / ۹۰

جاء بالحسنة فله عشر امثالها﴾[۱]، ﴿و من اعرض عن ذکری﴾[۲]، ﴿اولئک الّذین اشتروا الحیوة الدّنیا﴾[۳]، ﴿انّ الّذین کفروا بعد ایمانهم﴾[٤].

ثالث: آیاتیست که دالّه است بر تنزیه افعال خدای ـ تعالی ـ از مشابهت [الف ـ ۲٤۱] با افعال ما در تفاوت و اختلاف و ظلم که خدای ـ تعالی ـ ظلم نمی‌کند و در افعال ما ظلم هست مثل قوله ـ تعالی ـ: /*الف/۱۷۹/ ﴿ما تری فی خلق الرّحمن من تفاوت﴾[٥]، ﴿الّذی احسن کلّ شیء خلقه﴾[٦] و کفر نیست امر خوبی و همچنین فعل ظلم ﴿و ما خلقنا السّموات و الارض و ما بینهما الاّ بالحقّ﴾[۷]، ﴿انّ اللّه لایظلم مثقال ذرّة﴾[۸]، ﴿و ما ربّک بظلاّم للعبید﴾[۹]، ﴿و ما ظلمناهم﴾[۱۰]، ﴿لاظلم الیوم﴾[۱۱]، ﴿و لایظلمون فتیلاً﴾[۱۲].

رابع: آیات دالّه بر ذمّ عباد است بر کفر و معاصی و توبیخ ایشان بر این دو امر مثل قوله ـ تعالی ـ: ﴿کیف تکفرون باللّه﴾[۱۳]، ﴿و ما منع النّاس ان یؤمنوا اذ جاءهم الهدی﴾[۱٤]، ﴿و ماذا علیهم لو آمنوا﴾[۱٥]، ﴿ما منعک ألاّ تسجد﴾[۱٦]، ﴿فما لهم عن التّذکرة معرضین﴾[۱۷]، ﴿لم تلبسون الحقّ بالباطل﴾[۱۸]،

---

۱. انعام / ۱٦۰
۲. طه / ۱۲٤
۳. بقره / ۸٦
٤. ال عمران / ۹۰
٥. ملک / ۳
٦. سجده / ۷
۷. حجر / ۸٥. نسخه‌ها: السماء
۸. نساء / ٤۰
۹. احقاف / ۳
۱۰. هود / ۱۰۱
۱۱. غافر / ۱۷
۱۲. اسراء / ۷۱
۱۳. بقره / ۲۸
۱٤. اسراء / ۸٤
۱٥. نساء / ۳۹
۱٦. اعراف / ۱۲. نسخ: أن لا
۱۷. مدثر / ٤۹
۱۸. آل عمران / ۷۱

﴿لم تصدّون عن سبيل اللّه﴾[۱].

خامس: آيات دالّه بر تهذيب و تخير است كه قوله ـ تعالى ـ: ﴿فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر﴾[۲]، ﴿اعملوا ما شئتم﴾[۳]، ﴿لمن شاء منكم أن يتقدّم أو يتأخّر﴾[٤]، ﴿فمن شاء ذكره﴾[٥]، ﴿فمن شاء اتّخذ الى ربّه سبيلاً﴾[٦]، ﴿فمن شاء اتّخذ الى ربّه مآباً﴾[۷]، ﴿سيقول الّذين اشركوا لو شاء اللّه ما اشركنا و لا اباؤنا﴾[۸]، ﴿و قالوا لو شاء الرّحمن ما عبدناهم﴾[۹].

سادس: آيات دالّه بر مسارعه به افعال پيش از فوت آنها مثل قول خداى ـ تعالى ـ ﴿و سارعوا الى مغفرة من ربّكم﴾[۱۰]، ﴿اجيبوا داعى اللّه﴾[۱۱]، ﴿استجيبوا للّه و للرّسول﴾[۱۲]، ﴿و اتّبعوا احسن ما انزل اليكم﴾[۱۳]، ﴿و انيبوا الى ربّكم﴾[۱٤].

السابع: آيات چندى است كه ترغيب فرموده خداى ـ تعالى ـ در اين جا بر استعانت به خدا و ثبوت لطف از خدا مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿و ايّاک نستعين﴾[۱۵]، ﴿فاستعذ باللّه من الشّيطان الرّجيم﴾[۱٦]، ﴿استعينوا باللّه﴾[۱۷] كه طلب استعانت است از خداى ـ تعالى ـ ﴿او لايرون انّهم يفتنون فى كلّ عام مرّة او مرّتين ثمّ لايتوبون و لاهم يذكّرون﴾[۱۸]، ﴿و لولا ان

---

۱. آل عمران / ۹۹
۲. كهف / ۲۹
۳. فصلت / ٤۰
٤. مدثر / ۳۷
۵. عبس / ۱۲، مدثر / ۵۵
٦. مزمل / ۱۹
۷. نبأ / ۳۹
۸. انعام / ۱٤۸
۹. زخرف / ۲۰
۱۰. آل عمران / ۱۳۳
۱۱. احقاف / ۳۱
۱۲. انفال / ۲٤
۱۳. زمر / ۵۵
۱٤. زمر / ۵٤
۱۵. حمد / ۵
۱٦. نحل / ۹۸
۱۷. اعراف / ۱۲۸
۱۸. توبه / ۱۲٦

یکون النّاس امّة واحدة﴾[1]، ﴿و لو بسط اللّه الرّزق [ب ـ ۲٤۱] لعباده﴾[2]، ﴿فبما رحمة من اللّه لنت لهم﴾[3]، ﴿انّ الصّلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر﴾[4].

ثامن: آیاتیست دالّه بر استغفار انبیا نحو ﴿ربّنا ظلمنا انفسنا﴾[5]،﴿سبحانک انّی کنت من الظّالمین﴾[6]، ﴿ربّ انّی اعوذ بک ان اسئلک ما لیس لی به علم﴾[7].

تاسع: آیاتیست که دلالت می‌کند بر تحسر و ندامت بر کفر و اعتراف کفّار و عصات نسبت کفر و عصیانی که با ایشان است، مثل قول خدای ـ تعالی ـ ﴿و لو تری اذ الظالمون موقوفون عند ربّهم﴾، تا قول عزّ سلطانه: ﴿بل کنتم مجرمین﴾[8] و قوله ـ تعالی ـ: ﴿ما سلککم فی سقر * قالوا لم نک من المصلّین﴾[9]، ﴿کلّما القی فیها فوج﴾[10].

عاشر: آیات دالّه است بر تحسّر و ندامت بر کفر و معصیت و طلب رجعت مثل قول خدای ـ تعالی ـ: /*ب/۱۷۹/ ﴿و هم یصطرخون فیها﴾[11]، ﴿ربّنا اخرجنا منها﴾[12]، ﴿ربّ ارجعون﴾[13]، ﴿و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤوسهم﴾[14]، ﴿او تقول حین تری العذاب لو انّ لی کرّة﴾[15] و غیر اینها از آیات کثیره.

---

۱. زخرف / ۳۳
۲. شوری / ۲۷
۳. آل عمران / ۱۵۹
٤. عنکبوت / ٤۵
۵. اعراف / ۲۳
٦. انبیاء / ۸۷
۷. هود / ٤۷
۸. سبأ / ۳۱-۳۲
۹. مدثر / ٤۲-٤۳
۱۰. ملک / ۸
۱۱. فاطر / ۳۷
۱۲. مؤمنون / ۱۰۷
۱۳. مؤمنون / ۹۹
۱٤. سجده / ۱۲
۱۵. زمر / ۵۸

و این آیات معارض است به آنچه ذکر نموده‌اند جبریّه جهت مطلب خود با وجود آن که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته ترجیح با ما است، یعنی اختیارِ با ما بودن ترجیح دارد از جهت آن که تکلیف تمام نمی‌شود مگر به اضافه افعال به ما، و همچنین وعد و وعید و تخویف و انذار. و طول داد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ کلام را در این مسأله از جهت آن که از مهمّات این علم است در اصول دین و شرع.

## مسألهٔ سابعه

## در احکام متولّده از افعال است

**قال: و حسن المدح و الذّم علی المتولّد یقتضی العلم باضافته الینا.**[1]

گفته‌اند پاره [ای از] شرّاح که فعل منقسم می‌شود به: مباشر و متولّد و مخترع، پس فعل اگر حادث باشد ابتدا به سبب قدرتی که آن در محلّ خود باشد و جدا نشود از محلّ خود آن را «مباشر» می‌گویند، مثل اعتماد؛ به عبارت دیگر فعلی اگر حادث باشد ابتداءً که بدون توسّط امری باشد حصول آن آن را مباشر می‌گویند، مثل میل.

و فعل حادثی که واقع شود به سبب فعل چیز دیگر آن را «متولّد» می‌گویند، مثل حرکت حاصله فی اعتماد [الف ـ ۲۴۲] و میل؛ پس معنی تولّد این است که ایجاد کند و موجب باشد وجود امری وجود امر دیگر را مثل حرکت ید و مفتاح.

و فعل حادث به سبب قدرت بدون آن که شرط شده باشد که

---

۱. *کشف المراد* / ۳۱۳

مختصّ به محل باشد آن را «مخترِع» می‌گویند مثل کتاب.

و اختلاف نموده‌اند که متولّد آیا[1] فعل عبد است مثل مباشر یا نه؟ پس معتزله گفتهٔند که: فعل عبد است مثل مباشر، و اشاعره رفته‌اند به این که فعل خدای ـ تعالی ـ است. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اختیار مذهب معتزله نموده و گفته است که این معنی بدیهی اوّلی است، از جهت آن که خوبی[2] [ای]که[3] مدح بر افعال متولّد از ما، و ذمّ نسبت به بعض آنها دلالت دارد بر علم این‌که افعال متولّد از ما ناشی می‌شود، و مدح و ذمّ آنها نمودن خوب است که مردم می‌کنند و الّا ممدوح نبود این مدح و ذمّ.

و ایضاً در بعض شروح واقع شده که رفته است معمّر که نیست فعل جهت عبد مگر اراده و آنچه بعد از اراده باشد، پس آن از طبع محلّ است. و آخرون از معتزله گفته‌اند که فعل از عبد نیست مگر فکر. و نظام گفته که فعل نیست از عبد مگر آنچه یافت شود در محلّ قدرتش و آنچه تجاوز از محلّ قدرت کند آن واقع است به طبع محل. و اشاعره رفته‌اند که متولّدات از فعل خداست و کسب ما از ما نیست. و مختار مصنّف قول جمهور است.

و در بعض امالی واقع شده که فعل منقسم می‌شود به مباشر و متولّد و مخترِع، پس فعل حادثی که موجب می‌شود ابتداء به سبب قدرتی اگر در محل آن قدرت باشد همیشه آن فعل و جدا نشود از آن [ب ـ ۲٤۲] محل مباشر است، مثل اعتماد و میل. و فعل حادثی که

---

۱. م: یا
۲. م: خونی
۳. م، الف: ـ که

واقع می‌شود به سبب فعل مباشر آن را متولّد می‌گویند، مثل حرکت صادره به سبب اعتماد. و فعل حادث از آن قدرت را که اوّل بود بدون شرط آن که مختصّ به محلّ قدرت باشد آن فعل یا نه، مخترع می‌گویند؛ مثل کتابت و امثال آن.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در متولّده[۱] گفته که حسن مدح و ذمّ عباد به سبب افعال متولّده دالّ است بالضّرورة که اینها فعل عباد است. و آنچه ملاّعلی[۲] در شرح خود بیان نموده اوضح و اخصر است، و آن این است که گفته است که حادث بدون توسّط فعل دیگر که ابتداءً باشد آن را مباشر می‌گویند، مثل حرکت ید،[۳] و آنچه حادث می‌شود به سبب فعل دیگر ثانیاً آن را متولّد می‌گویند، مثل حرکت مفتاح که بعد از حرکت ید است. و معتزله گفته که متولّد مثل مباشر فعل عبد است، و اشعری آن را فعل خدا می‌دانند.

و آنچه[٤] علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته این[٥] است که افعال منقسم می‌شود به مباشر و متولّد و مخترع.

پس مباشر امری است که حادث می‌شود ابتداءً به قدرتی که در محلّ خود است، مثل مباشری که آن اعتماد است و آن هم مثل قدرت در محلّ قدرت است است چنانچه مذکور شد.

و ثانی که متولّد باشد امری است که حادث می‌شود به سبب فعل دیگر که آن اوّل مباشر است، مثل حرکت که حادث می‌شود از اعتماد

---

۱. کذا
۲. شرح التجرید / ۳٤۸
۳. م: بد
٤. م: ـ آنچه
٥. م: ـ است

و این حرکت را مسبّب[۱] می‌گویند. و اعتماد را سبب می‌گویند، خواه ثانی حادث شود در محلّ قدرت یا در غیر محلّ قدرت.

و ثالث مثل کتابت که مخترع بود ، چنانچه گذشت امری است که کرده می‌شود نه از برای بودن در محلّی.

پس اوّل مختصّ به ما عباد است و ثالث مختصّ به خدای ـ تعالی ـ است. موافق شرح علاّمه نیز[۲] و ثانی را مشترک قرار داده، و گفته بدان که ناس اختلاف نموده‌اند در [الف ـ ۲۴۳] متولّدات[۳] که آیا واقع می‌شود /*الف/۱۸۰/ از ما یا نه، پس جمهور معتزله رفته‌اند بر این‌که از فعل ماست مثل مباشر. و گفته است معمّر نیست فعلی از عبد مگر اراده و غیر اینها از حوادث پس واقع است به طبع، یعنی طبیعت و سرشت محلّ، و[۴] انسان وقت حرکتش در قلب ایجاد می‌کند اراده را، و ما عدای اینها اضافه کرده می‌شوند و واقع می‌شوند به طبیعیّت محل. و گفته‌اند جماعت دیگر که نیست فعلی از عبد مگر تفکّر.

و در شرح ملاّمحمود و ملاّعلی مباشر را به حرکت ید، و متولّد را به حرکت مفتاح مثال آورده.[۵]

و گفته است ابواسحاق نظام که فعل انسان همین حرکت حادثه در اوست به سبب داعیه‌هایی که دارد و انسان نزد او همین چیزی است که منساب است، یعنی نسبت داده شده است به او فی الجمله، و این اراده‌ها[۶] و اعتقادها حرکت قلبیّه است. و آنچه یافت می‌شود منفصل

---

۱. م : + را
۲. کذا
۳. م : متولد
۴. م : و محل
۵. شرح التجرید / ۳۴۸
۶. نسخه‌ها : ارادها

از این جمله مثل کتابت و غیر کتابت بتحقیق که آن از فعل خدای ـ تعالی ـ است به طبیعیّت محلّ.

و گفته است *تمامه* که او یکی از متکلّمین است فعل انسان چیزی است که احداث می‌کند آدمی در محلّ قدرتش امّا آنچه از محلّ قدرت بیرون باشد و از آن بیرون رود پس آن حادثیست که محدثی ندارد و فعلیست که فاعل ندارد.

و گفته‌اند اشعریّه که متولّد از جمله فعل خدای ـ تعالی ـ است نه فعل دیگری.

و جماهیر از معتزله لابدّ[1] در این مقام به دعوی ضرورت قائل شده‌اند، از جهت آن که ما می‌دانیم که مستندند متولّدات به ما عباد مثل کتابت و حرکات و غیر اینها از صنایع، و خوب است از ما مدح فاعل امور متولّده و مذمّت آنها همچنان که در مباشر است.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ استدلال به این حسن مدح و ذمّ [ب ـ ۲٤۳] بر حصول علم به بودن متولّدات از فعل ما نموده، یعنی گفته که: چون خوب است مدح و ذم نمودن فاعل متولّدات پس این استدلالیست بر آن که ما عباد علم داریم که فاعلیم خود نسبت به فعل متولّدات، نه آن که استدلال بر فاعل بودن خود نسبت به متولّد نموده باشد؛ پس استدلال بر علم به آن نموده، یعنی عالمیم به این که ما فاعلیم مَر متولّدات را از جهت آن که ضروریّات را جایز نیست استدلال بر کون آنها و تحقّقشان نمودن.

---

۱. لابدّ : بناچار

بلی! هرگاه نباشد ضروری بودن آن ضروری می‌توان دلیل از برای ضروری بودن آن گفت، مثلاً آن که کسی دلیل از برای روشن بودن آفتاب و حرارت نار نگفته، لیکن دلیل جهت ضروری و بدیهی بودن این هر دو اگر بدیهی نباشد بداهت ایشان گفته می‌شود، و به جهت آن که ما علم داریم به ضروری بودن آنها که ضروریند و وجه ضروری بودن آنها را می‌دانیم، پس متوجّه می‌شویم و می‌گوئیم.[1]

و جماعتی از معتزله رفته‌اند که این استناد متولّدات به عباد ضروری نیست، بلکه کسبی است، و استدلال نموده‌اند بر عباد مستند بودن اینها را به حسن مدح و ذمّ عباد نسبت به اینها، پس مستلزم دور است، از جهت آن که حسن مدح و ذمّ در باب متولّدات نسبت به عباد یعنی خوبی مدح و ذمّ عباد مشروط است به علم به استناد به ما عباد، پس اگر بگردانیم استناد به ما را مستفاد از آن ـ یعنی از حسن مدح و ذمّ که مستند باز به عباد باشد ـ لازم می‌آید دور. و تطویل کلام از جهت بیان کلام شرّاح بود.

**قال: و الوجوب باختیار السّبب لاحق.**[2]

این جوابیست از اشکالی که وارد است این جا، و آن این است که: گفته شود که متولّد واقع نمی‌شود به قدرت ما، از جهت آن که مقدور [الف ـ ۲٤٤] چیزی است که صحیح باشد وجودش و عدمش از قادر، و این معنی منتفیست در متولّد؛ از جهت آن که نزد اختیار نمودن

---

۱. ن : ـ و می‌گوییم

۲. کشف المراد / ۳۱٤

سبب مسبّب را و حصول اموری که باعث مسبّب است واجب می‌شود وجود مسبّب، پس از تحت قدرت خارج است و از روی قدرت واقع نمی‌شود که وجود و عدمش مساوی باشد.

و جواب آن است که وجوب مسبّب در وقت اختیار کردن سبب آن را وجوب لاحق است به نحوی که فعل واجب می‌شود در وقت وجود قدرت و تحقّق داعی، پس در وقت فرض وقوع امری که مسبّب است وجوب لاحق اثر نمی‌کند در امکان ذاتی آن و منافی قدرت قادر نیست همچنین است در این جا.

**قال: و الذّم فی القاء الصّبیّ علیه لا علی الاحراق.**[1]

این جواب شبهه‌ای است از اشاعره: و آن این است که مدح و ذمّ کسی در باب متولّد دلالت نمی‌کند بر علم بر استناد متولّد به ما عباد، از جهت آن که گاه ما مذمّت می‌کنیم بنابر امر متولّد کسی را اگر چه دانیم استناد آن را به غیر او، چنانچه مذمّت می‌کنیم کسی را که بیندازد طفلی را در آتش هرگاه بسوزد اگر چه سوزاننده خدای ـ تعالی ـ است، و این را دانیم که این سوختن از او متولّد شده.

و جواب این است که مذمّت در این جا بر القاست نه بر احراق است؛ زیرا که احراق از جانب /*الف/۱۸۱/ خدا بودن در وقت القاء آن طفل به نار خوب است از جهت اشتمال آن به عوض و تدارک امری از برای صبی و از جهت آنچه در آن هست از مراعات بقای

۱. کشف المراد / ۳۱۵

عادات و عدم نقص آن احراق در غیر زمان انبیا - علیهم السّلام - چنانچه در باب حضرت ابراهیم - علی نبیّنا و علیه السّلام - متحقّق شد این ماده نقض، و ایضاً وجوب دیت امر شرعیست و تخصیص به فعل خاصّی که موجب [ب - ۲٤٤] آن شود ندارد، چنانچه حافر بئر[1] باید دیت بدهد اگر چه آن حافر او را به بئر نیداخته باشد. پس این دلیل نمی‌شود که مدح و مذمّت گاه نسبت به فعل دیگری خوب می‌باشد و در تولید باید نیز چنین باشد. این است موافق تحقیق علاّمه -رحمه اللّه تعالی -که در شرح خود ایراد نموده و سایر از شرّاح نیز چنین بیان نموده‌اند.

## مسألهٔ ثامنه

## در قضا و قدر است

**قال: و القضا و القدر ان ارید بهما خلقُ الفعل و الاتمام، لزم المحال او الالزم صحّ فی الواجب خاصة، او الاعلام صحّ مطلقا و قد بیّنه امیرالمؤمنین - صلوات و سلامة علیه و علی اولاده - فی حدیث الاصبغ.[2]**

بدان که قضا گفته شده بر خلق اشیاء و اتمام آن، چنانچه خدای - تعالی -فرموده: ﴿فقضیهنّ سبع سموات فی یومین﴾[3] یعنی خلقهنّ و اتمّهنّ که قضی به معنی خلق و اتمام است در این جا«قضی».

---

۱. حافر بئر: کننده چاه

۲. کشف المراد / ۳۱۵ - «و الاتمام» و امیرالمومنین علیه السلام همچنین است تجرید الاعتقاد / ۲۰۰

۳. فصّلت / ۱۲

و ایضاً اطلاق می‌شود بر حکم و ایجاب، مثل قول خدای ـ تعالی ـ ﴿و قضی ربّک ان لاتعبدوا الاّ ایّاه﴾[1] یعنی واجب و لازم نموده ربّ تو.

و ایضاً قضی اطلاق می‌شود بر اعلام و اخیار مثل خدای ـ تعالی ـ: ﴿و قضینا الی بنی‌اسرائیل فی الکتاب﴾[2] یعنی اعلام نمودیم و اخبار کردیم ایشان را که قضی این جا اعلام و اخبار است.

و اطلاق کرده می‌شود تقدیر بر خلق مثل قول خدای ـ تعالی ـ: ﴿و قدّر فیها اقواتها﴾[3] که تقدیر به معنی خلق آمده است. و تقدیر به معنی کتابت نیز می‌باشد مثل قول شاعر که گفته:

و اعلم بانّ ذاالجلال قد قدّر
فی الصّحف الاولی الّتی کان سطر

و تقدیر به معنی بیان نیز آمده مثل قول خدای ـ تعالی ـ: ﴿الاّ امراته قدرّناها من الغابرین﴾[4] که قدّرنا بمعنی بیّنّا و اخبرنا آمده.

هرگاه ظاهر شد این پس گفته می‌شود که آیا اشعری چه معنی می‌گوید به قول قائلی که بگوید انّه ـ تعالی ـ قضی اعمال العباد و قدّرها؟

اگر اراده نموده باشد به آن [الف ـ ۲٤۵] خلق و ایجاد را که خدای ـ تعالی ـ خلق نموده، پس بیان کردیم بطلانش را که اعمال همه مستند به ما عباد است و الاّ صدور قبایح از خدای ـ تعالی ـ مستلزم محال می‌شود، یا آن که باید که بعض افعال بدون قضای الهی باشد.

---

۱. اسراء / ۲۳
۲. اسراء / ٤
۳. فصلت / ۱۰
٤. نمل / ۵۷

و اگر اراده نموده الزام اعمال را و ایجاب آنها را این صحیح نیست مگر در فعل واجب وحده نه /*ب/۱۸۱/ در مستحب و مکروه.

و اگر اراده نموده که خدای ـ تعالی ـ بیان نموده و نوشته و اعلام نموده به ملائکه که چنین خواهد شد و مِن بعد چنین خواهند کرد، پس این صحیح است از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ جمیع این امور را در لوح محفوظ نوشته است و از جهت ملائکه بیان نموده.

و این معنی اخیر متعیّن است از جهت آن که اجماع است بر وجوب این رضا به قضاء خدای ـ تعالی ـ و قدر او و اوامر و نواهی او ـ عزّ سلطانه ـ و رضا در امراض و آلام و ارزاق مقرّره او، نه در عصیان و کفر و غیر آن از قبایح که فعل عباد است چنانچه مذهب حقّ است، و به این نحو گفته‌اند محقّقین، پس معنی آن این است که چنین که در لوح محفوظ نوشته شده به آن باید راضی شد نه آن که اینها همه فعل خداست تا آن که لازم آید که به کفر باید راضی شد که قضاء خدا است، و این معنی باطل است.

پس آنچه حق است این است که باید به امور موجب ثواب و حسنه که خدای ـ تعالی ـ فرموده راضی شد و دست از قبایح برداشت. و ملامحمود گفته: «لیس لقولنا رضیت بقضاء اللّه ـ تعالی ـ معنی سوی انه رضیت بمقتضائه لابصفة[1] آثارها هذه الامور»[2].

و نفع نمی‌دهد اشاعره را عذر گفتن که دو جهت است این جا، یکی وجوب رضا به کفرِ و یکی عدم وجوب رضا به کفر امّا وجوب

۱. م: نصفه
۲. م: +که باید

رضا به کفر به سبب واجب بودن رضا به قضای الهی است، از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ چنین کرد. و امّا عدم رضا به کفر از جهت آن که کسب عباد است. پس عذر اشاعره اگر این باشد باطل است به سبب آن که باطل است کسب کفر اوّلاً که به قضای الهی باشد، و ثانیاً که خود بکنند یعنی نه به قضای الهیست و نه به کسب عباد که اشاعره قائلند که هیچ کدام صحیح نیست.

پس اشاعره در رضا به کفر و قبایح و عدم [ب ـ ۲٤۵] رضا به آن، اگر عذر این دو وجه اوّل و ثانی را بگویند که بنابر وجه ثانی داخل کسب عباد باید باشند این امور باطل است کسب بودن اینها؛ زیرا که مذهب ایشان این نیست. و چون به این قول قائل می توانند شد از جهت آن که ما می‌گوییم که اگر کفر به قضا و قدر الهی باشد راضی باید بود، چون کسبیست که حاصل شده[1] از خدا و این خلاف قول شماست که به کفر راضی نیستند، و اگر به قضا و قدر نیست پس استناد امور به قضا و قدر مطلقاً باطل است و باید اصلاً استناد کاینات را به قضا و قدر الهی ندهند، پس به این معانی کفر داخل کسب نیست.

و بدان این را که حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ بتحقیق که شرح نموده معنی قضا و قدر را شرح وافی در حدیث اصبغ بن نباته به این نحو که: چون منصرف شد آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ از جنگ صفّین پس بتحقیق که برخاست نزد آن حضرت شیخی و گفت خبر ده ما را یا امیرالمؤمنین از رفتن ما به شام، آیا به قضای خدای ـ تعالی ـ

---

۱. م: شد

است و قدر او؟

پس گفت امیرالمؤمنین: به حقّ کسی که شکافته است حبّه را و خلق نموده است مردم را، طی ننموده‌ایم موطنی را /*الف/۱۸۲/ و فرود نیامیدیم وادیّی را و بلند نشدیم تلّی را مگر به قضا و قدر الهی.

پس گفت مر آن حضرت را شیخ نزد خدای ـ تعالی ـ که حساب می‌کنم آنچه مشقّت من کشیده‌ام نمی‌دانم از برای خود در اجر چیزی را؟

پس فرمود آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ که: ساکت باش ای شیخ! بلکه عظیم کرده است خدا اجرهای شما را در سیر کردن شما در حال رفتن و برگشتن شما که حال انصراف است یا در محلّ و مسیر[1] و انصراف که لفظ مسیر در حدیث مَصدر یا اسم مکان باشد[2] ـ و حال آن که شما نبودید در چیزی از احوال خود مکروهین و نه به سوی [الف ـ ٢٤٦] آن مضطرّین.

شیخ گفت: چگونه است این و حال آن که قضا و قدر کشیدند ما را، یعنی مجبور بودیم؟

پس فرمود آن حضرت ویحک! عجب است بلکه گمان کرده قضای لازمیست و قدر حتمی[3] است، اگر چنین باشد البته باطل می‌شود ثواب و عقاب و وعد و عید و امر و نهی، و در این صورت هیچ طایفه‌ای مذنب نزد خدا نخواهند بود و خوبی در محسن نخواهد بود، و نخواهد بود محسن اولی به مدح از مسیء، و نخواهد بود

---

۱. م : ـ و مسیر

۲. جملهٔ معترضه از شارح است

۳. ن : حقی

مسیء اولی به ذمّ از محسن و ملامتی، پس از جانب خدا بر گناهکاری و محمدتی جهت نیکوکاری نخواهد بود، و همه در این صورت مجبورند و به اختیار خود نکرده خواهند بود.

این سخن عبدهٔ اوثان و لشکر شیاطین است و شهود زور و کذب قائل این کلامند، و اینها جمعی بی‌بصیرت کوران از ثوابند و اینها قدریّه یعنی جبری این امّت و مجوسی ایشانند.

خدای ـ تعالی ـ امر از روی اختیار نموده و نهی فرموده از روی تخویف، و تکلیف را کم و آسان نموده، و جبر ننموده و عصیان ننموده کسی خدا را به غلبه نمودن بر آن کس، و اطاعت کسی را نفرموده، خدا از روی اکراه به او و ارسال رسل نکرده عبث و خلق ننموده سماوات و ارض را و ما بین، ارسال رسل نکرده عبث و خلق ننموده سماوات و ارض را و ما بین اینها را باطل، این گمان جماعتیست که کافر باشند. پس وای مر آن جماعتی را که کافر شده‌اند از شدّت[1] عذاب آتش جهنّم.

پس گفت شیخ که: چیست آن قضا و قدری که ما نرفتیم مگر به سبب آن هر دو؟ یعنی بر ما لازم است کردنش و نکردن معذّب خواهم بود.

پس گفت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ که: آن اموری است که امر از جانب خداست و حکم از جانب او است،[2] یعنی امور واجبه و اطاعت لازمه است و[3] خواند آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ قوله ـ تعالی ـ ﴿و

---

۱. م، الف: ـ و
۲. م: + و
۳. م: ـ است و

قضی ربّک الاّ تعبدوا[۱] الاّ ایّاه﴾[۲].

پس برخواست شیخ مسرور و حال آن که می‌گفت تویی آن امامی که امید داریم[۳] به طاعت او در روز قیامت از جانب /*ب/۱۸۲/ رحمان رضوان را، واضح نمودی از دین ما آنچه پوشیده بود، جزا بدهد تو را پروردگار تو از این جانب خود احسان کاملی را، یعنی عوض این تفضل که به ما کردی.[٤]

پس حاصل کلام این شد که قضا و قدر چیزی است که نوشته شده و به ملائکه گفته شده و جبر به عباد نشده به فعل امری، و آنچه لازم و واجب شده از ترک آن که در آخرت عذاب اخروی جهت او خواهد بود، لیکن در این نشأ کسی مجبور به آن نیست.

و گفته‌اند ابوالحسین بصری و محمود خوارزمی که وجه تشبیه آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ مجبره را به مجوس چندین وجه است:

یکی: آن که مجوس مختصّند به مقالات و سخن‌های سخیفه و اعتقادات واهیه معلومة البطلان و همچنینند مجبره.

ثانی اینها این است که: به مذهب مجوس است که خدای ـ تعالی ـ خلق می‌نماید افعال را بعد از آن تبرّی از آن می‌کند، چنانچه خلق نمود ابلیس را بعد از آن او را لعین و دور نمود و همچنین است مذهب مجبره نیز که گفته‌اند که خدای ـ تعالی ـ می‌کند قبیح را بعد از آن تبرّی از آن می‌کند.

---

۱. [ب ـ ۲٤٦]
۲. اسراء / ۲۳
۳. م: دارم
٤. بنگرید: توحید / ۳۸۰-۳۸۱، تاریخ مدینة دمشق ج ۲۳۱/۳ و تجرید الاعتقاد / ۲۰۰

و ثالث این است که: مجوس گفته‌اند که نکاح اخوات و امّهات به قضای الهی و قدر او و اراده اوست و موافقت ایشان نموده‌اند مجبره که گفته‌اند که بتحقیق نکاح مر خواهران و مادران را به قضای خدا و قدر و ارادهٔ او است.

و رابع این است که: مجوس گفته‌اند که قادر بر خیر قدرت بر شرّ ندارد و بالعکس، یعنی قادر به شرّ قدرت به خیر ندارد، و مجبره گفته‌اند که بتحقیق که قدرت موجبه فعل است و فعل لازم آن است و مقدّم نیست بر آن، یعنی قدرتی که فعل را واجب [الف ـ ۲۴۷] می‌کند مقدّم نیست بر آن به حسب زمان، بلکه مثل نار و حرارت است که از هم تخلّف ندارند،[1] پس انسانی که قادر بر خیر است قدرت بر ضدّ آن ندارد و بالعکس.

و ملاّعلی[2] در شرحش گفته که این حدیث به هیچ یک از معانی مذکوره موافق نیست، پس ایرادش در این مقام به نحوی که مؤیّد باشد نظر است.

لیکن ممکن است که کسی بگوید که منظور این است که خدای ـ تعالی ـ به جمیع امور عالم است و ثبت نموده در لوح محفوظ و به امور حسنه حکم کرده و از امور قبیحه منع فرموده، باید به این راضی شد و عبادت نمودن خدای ـ تعالی ـ بدون معبود دیگر از این جمله است که راضی به کفر نیست و جبر ننموده مردم را، بلکه ایشان را به اختیار خود گذاشته. پس راضی بودن به قضا و قدر الهی این شد که

---

۱. م: نداند

۲. شرح التجرید / ۳۴۹

آنچه /*الف/۱۸۳/ از امور بلکه جهت مصلحت عباد است که فعل خداست مثل بلایا و مصایب باید راضی بود به آن، و آنچه از شرور و قبایح است افعال عباد است. و کسب که اشعری رفته به آن باطل است و از جانب اللّه ـ تعالی[۱] ـ نیست و خدا به آن رضا ندارد هر چند در لوح محفوظ ثابت است.

و در شرح ملامحمود واقع است در بیان این متن: «ما فی بعض الشّروح من أنّما فی هذا الحدیث من معنی القضاء و القدر لا یوافق شیئا من المعانی المذکورة فایرادها لتأییدها محل تامل و ذهل علیه انّه نفسه. قال: ان القضاء فی قوله ﴿قضی ربّک ان لاتعبدوا الاّ ایّاه﴾ بمعنی الالزام، و انّ قراءته علیه‌السّلام هذه الآیة بعد قوله هو الامر و الحکم قرینة دالة علی ان المراد منه الالزام، فکیف لایؤیّد شیئاً من هذه الامور المذکوره، و منها أن قضائه ـ تعالی ـ عبارة عن علمه و هو لایستدعی أن لاتکون للعبد ارادة و اختیار فی فعله، و السّرفیه ان القضاء عبارة عن الکتابة و الاعلام». و ایضاً مؤیّدات نقل نموده جهت مناسبت این [ب ـ ۲۴۷] حدیث به مطلب مذکوره.

## مسألۀ تاسعه

## در هدایت و ضلالت است

**قال: و الاضلال: اشارة الی خلاف الحقّ و فعل الضلالة و الاهلاک. و الهدی: مقابل له، و الأوّلان منفیان عنه ـ تعالی ـ.[۲]**

---

۱. ن: ـ تعالی

۲. *کشف المراد* / ۳۱۷: اشارة. و: ـ له

اطلاق کرده می‌شود اضلال:

[اول]: بر اشاره برخلاف حقّ و حق را به لباس باطل متلبّس نمودن، چنانچه گفته می‌شود که: «اضلنی فلان عن الطّریق» یعنی فلان کس مرا از راه حقّ برگردانید و اشاره به غیر آن نمود و به وهم من انداخت که باطل راه حقّ است.

و [دویم] : اطلاق می‌کنند بر فعل ضلالت در انسان مثل فعل جهّال.

و [سیم]: ایضاً اطلاق می‌کنند بر اهلاک و بطلان چنانچه خدای ـ تعالی ـ فرموده: ﴿فلن یُضلّ اعمالهم﴾[1] یعنی باطل نخواهد نمود اعمال ایشان را.

و هدی گفته می‌شود به سه معنی که مقابل معانی ضلالت باشد که:

یکی: نصب[2] دلالت بر حقّ است، چنانچه گفته می‌شود که: هدایت کرد مرا به طریق راست.

و [دویم] : به معنی فعلِ هدایت است در انسان، یعنی چیزی را موافق حقّ کردن و نمودن یا کسی موافق حقّ را بداند.

و [سیم]: به معنی رسانیدن به ثواب است، مثل قول خدای ـ تعالی ـ ﴿سیهدیهم﴾[3] یعنی زود باشد که برساند ایشان را به ثواب به سبب هدایت.

و دوتای اوّل از این معانی ضلالت منتفیست از خدای ـ تعالی ـ

---

۱. محمّد / ٤
۲. م : نصف
۳. محمّد / ٥

یعنی اشاره به خلاف حقّ و فعل ضلالت نیست در شأن خدای ـ تعالی ـ، از جهت آن که قبیح است از او این هر دو، /*ب/۱۸۳/ و خدای ـ تعالی ـ فعل قبیح نمی‌کند و منزّه است از قبیح.

و امّا هدایت پس خدای ـ تعالی ـ نصب دلالت بر حقّ نموده و کرده است هدایت ضروریّه را در حقّ عقلا، لیکن نکرده است ایمان در ایشان موجود، از جهت آن که تکلیف کرده است ایشان را به ایمان و ثواب داده است بر این ایمان. و «یضلّ العصاة» یعنی هلاک کرده عاصی را و عقاب نموده. و قول موسی ـ علیه‌السلام ـ که در *قرآن* واقع است: ﴿ان هی الاّ فتنتک﴾[1] فتنه به معنی شدّت و تکلیف صعب است [الف ـ ۲٤۸] و قول خدای ـ تعالی ـ ﴿تضل بها من تشاء﴾[2] به معنی «یهلک من یشاء» است و ایشان کفّارند.

## مسألهٔ عاشره

## در این است که خدای تعالی عذاب نمی‌کند اطفال را

**قال: و تعذیب غیر المکلّف قبیح. و کلام نوح ـ علیه‌السلام ـ مجاز. و الخدمة لیست عقوبة له، و التّبعیّه فی بعض الأحکام جائزة.**[3]

رفته‌اند بعض حشویّه به این که خدای ـ تعالی ـ عذاب اطفال مشرکین می‌کند، و اشاعره تجویز آن نموده‌اند از روی لزوم، و جماعت عدلیّه تماماً منع آن نموده‌اند.

و دلیل منع این است که قبیح است عقلاً، پس صادر نمی‌شود از

---

۱. اعراف / ۱۵۵
۲. اعراف / ۱۵۵. نسخه‌ها: یضل ... یشاء
۳. *کشف المراد* / ۳۱۸

حقّ ـ تعالی ـ عذاب اطفال.

و حجّت گفته‌اند به وقوع و تحقّق تعذیب اطفال به چندین وجه.

اوّل: قول نوح ـ علیه السلام ـ که ﴿ولا یلدوا الاّ فاجرا کفّارا﴾[1].

و جواب این است که این مجاز است، و تقدیر این است که: «سیصیّرون کذلک» یعنی اولاد را می‌کردند فاجر و کافر بعد از بلوغ، نه در حال طفولیّت.

ثانی: این است که اینها را گفته‌اند خادم می‌شوند در بهشت به جهت کفر پدرشان، چنانچه در شرح ملاّحاج محمود واقع است: «روی عن النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ انّه قال: انّ اطفال الکفّار کانت فی الجنّة خادمین لاهلهم»[2] پس افعال شاقّه به ایشان فرموده می‌شود از جهت الم اطفال پس قبیح نیست عذاب آنها.

و جواب آن است که خدمت کردن نیست عقوبت جهت طفل، و نیست هر الم و مشقّتی عقوبت از جهت آن که فصد و حجامت[3] الم است و عقوبت نیست، بلکه عین حکمت است و خدمت عقوبت نیست ، چنانچه در این نشأ اطفال را از خدمات خوش می آید، بلکه خدمت فرمودن آنها عقوبت است جهت پدر ایشان، و اصلاح و امتحان است برای طفل. و عوض داده می‌شود به ایشان چیزی، چنانچه فصد و حجامت اصلاح است جهت مریض و عوض داده می‌شود در مرضها صحّت، بلکه نحوی است که لذّت برند از

---

۱. نوح / ۲۷

۲. بسنجید با بحارالانوار ج ۱۵۸/۸

۳. فصد به خونگیری از راه سیاهرگ گویند و حجامت به خونگیری از راه مویرگ گفته می‌شود.

[ب ـ ٢٤٨] این خدمت.

ثالث: آن جهت آن است که حکم طفل حکم پدر ایشان دارد در دفن و منع توارث و منع نماز بر آنها حین فوت و منع تزویج.

جواب آن است که: آنچه انکار شده /*الف/١٨٤/ از جهت ایشان عذاب کردن آنهاست جهت جرم پدرشان، و انکار نشده که تابع پدرشان باشند در بعض اشیا هرگاه حاصل نشود در این تبعیّت جهت ایشان المی و عقوبتی، و الم در منع از دفن در مقبره مسلمین و به نحو خاص بودن ایشان و منع توارث و ترک صلات و غیر این امور بر ایشان المی نیست. پس کلام مصنّف که گفته «و التّبعیّه» الی آخره جواب از آن است که کسی بگوید که: حکم طفل حکمِ پدرش است از جهت آن که ممنوع است از دفن و توارث و سایر امور مذکوره؛ در جواب گفته که تبعیّت در بعض امور لازم ندارد تبعیّت در سایر امور را مثل تعذیب و غیر آن.

## مسألۀ حادیه عشر
## در حسن تکلیف است و بیان ماهیّت آن،
## و وجه حسن تکلیف و جملۀ احکام آن

**قال: و التّکلیف حسن لاشتماله علی مصلحة لاتحصل بدونه.**

تکلیف مأخوذ است از کلفت و آن به معنی مشقّت است. و تعریف تکلیف این است که آن اراده نمودن کسیست که واجب باشد طاعتش امری را که باعث مشقّت مأمورٌ به باشد ابتداءً، یعنی بدون آن که سابق بر آن کسی دیگر تکلیف نموده باشد او را، و این تکلیف باید

به اعلام باشد. و داخل است تحت این طاعت مذکورهٔ واجبه طاعتِ واجب ـ تعالی ـ و نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و امام ـ علیه‌السّلام ـ و سیّد و والد و مُنعم و باقی و خارجند.

و شرط ابتدا شده این جا از جهت آن که اگر ثانیاً بعد از تکلیف مقدّمی تکلیف شود مثل آن‌که پدر تکلیف به نماز [الف ـ ۲۴۹] کند ولد را مکلّف او را به امر صلات نمی‌گویند از جهت سبق اراده الهی. و لابدّ است از تحقّق مشقّت در آن از جهت آن که تکلیف مأخوذ از کلفت و مشقّت است. و شرط نمودیم اعلام را به جهت آن که مکلّف هرگاه نداند اراده مکلّف را بالفعل مکلّف نخواهد بود.

هرگاه دانستی این را پس گفته می‌شود که تکلیف حسن است از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ [امر] کرده است آن را و اللّه ـ تعالی ـ نمی‌کند فعل قبیح را، و وجه حسنش این است که مشتمل است تکلیف بر مصلحت چندی که حاصل نمی‌شود آن مصلحت بدون این تکلیف، و موجب منافع عظیمه می‌شود از جهت آن که [۱] : اگر تکلیف بدون غرضی باشد عبث /*ب/۱۸٤/ خواهد بود و این محال است.

[۲] : و اگر از برای غرضی باشد پس آن غرض [الف] : اگر عاید خدا شود ایضاً محال است.

[ب] : واگر به غیر خدا عاید شود، پس اگر آن غیر، (۱) : غیر مکلّف باشد قبیح خواهد بود، (۲) : و اگر مکلّف باشد (الف) : اگر حصول آن ممکن است بدون تکلیف لازم خواهد بود عبث؛ (ب) : و اگر ممکن نیست اگر نفع است منتقض می‌شود به تکلیف نمودن کسی

که ثبوت کفرش معلوم باشد، و اگر غرض از تکلیف تعریض باشد یعنی در معرض اطاعت در آوردن باشد پس آن مطلوب است، و منظور باید منفعت عظیمه باشد، از جهت آن که منظور مکلّف در مرتبهٔ ثواب در آوردن مکلّف است و ثواب و اجر آخرت امر عظیمیست که دایم است و خالص است و با تعظیم و مدح می‌باشد ثواب.

و شکّ نیست که تعظیم خوب است از برای مستحقٌّ له به شرط آن که قابل تعظیم باشد، و از این جهت است که قبیح است تعظیم اطفال وارد آن نمودن و تعظیم به استحقاق، مثل تعظیم کردن ذریه حضرت رسول اللّه است ـ صلی اللّه علیه و آله ـ که انس نقل نموده که: قال رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ «لا یتم أحد لاحد الاّ للحسن و الحسین و ذریتهما»[1]. و امثال این حدیث بسیار است و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ لزوم رعایت ایشان را در آخر *قواعد* به شیخ فخر الدّین پسر خود به طریق وصیت نقل نموده[2]، چنانچه در کتاب *فضایل السّادات* مشبعاً ذکر شده و علما که به سبب افعال حسنه و عبادات و طاعات ایشان معظّمند.[3] این است تحقیق علاّمه، رحمه اللّه.

و ما در کتاب *فضایل السّادات* احادیث لزوم تعظیم علما را مشبعاً ایراد نموده‌ایم[4]، و از جدّ اعلای خود شیخ المجتهدین شیخ علی

---

۱.

۲. *القواعد* ج ۳ / ۷۱۵: «و علیک بصلة الذریة العلویة... و جعل مودّتهم اجر الرسالة و الارشاد».

۳. م: ـ ذریه حضرت رسول ... معظمند

۴. *فضایل السادات* / ٦٩

کرکی مشهور به مروّج [ب ـ ۲٤۹] المذهب این حدیث که «من استخفّ طالب علم بلباسه فقد کفر»[1] مسموع شده بود آخر در بعضی از مواضع نیز دیده شده.

و اطاعت والد را نیز علاّمه ـ رحمه اللّه ـ تحت طاعت واجبه شمرده، پس لعنة اللّه ـ تعالی ـ علی من عقّ والده و یحصل له عدواً[2] و کان مسروراً بعداوته و تهمته، فخذلانه علی اللّه فی الدّارین و هو احکم الحاکمین.

شعر:

قطع نظر کنید ز فرزند ناخلف
عضوی که فاسد است علاجش بریدن است

و جدّ دیگر داعی ثالث المعلّمین ـ قدّس سره ـ در بعضی امالی قلمی نموده‌اند که: «و من طریق الدیلمی فی الفردوس عن جابر رضی اللّه ـ تعالی ـ عنه قال قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حقّ علیّ بن ابی طالب علی هذه الامّة کحق الوالد علی ولده».[3] و انّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قال له: «انا و انت ابوا هذه الامة و لعن اللّه من عقّ اباه»[4]. و از اقوی بودن مشبّه به قوّت حق ابوّت و شدّت لعن ظاهر است بر اعادی ابوین، من ثالث المعلّمین:

---

۱. این روایت درکتب معتبر در دسترس یافت نشد.

۲. م : + والده

۳. *الفردوس* ج ۱۳۲/۲ ح ۲٦۷٤ و *احقاق الحقّ* ج ٤۸۸/٦-٤۹۲ ، ج ۲٥/۱۷-۲۷ و ج ٥۷۷/۲۱-٥۷۹ با مصادر مختلف.

٤. *احقاق الحقّ* ج ۲۲۷/٤،۳٦٦ و ج ٥۱۸/۱٥ - ٥۱۹ و ج ۲۳۰/۲۰ با مصادر مختلف.

ایـــــن پــــند بــــه کـــــاردار هــــموار
ای تن تا سور[۱] تو را پیش نـیاید[۲] شیون
عضوی که ز تو دوست شـود بـا دشـمن
دشمن دو شمر، تیغ دوکش زخم دو زن[۳]

و معنی قول آنچه گفته‌اند که تکلیف تعریضیست جهت ثواب، یعنی ثمره تکلیف گردانیدن مکلّف است بر صفتی که ممکن است او را از آن جهت وصول به ثواب و مهیّا نـمودن اوست بـه نـحوی کـه مستحقّ ثواب و اجر شود، و [الف ـ ۲۵۰] اعلام اوست که هرگاه این عمل کند می‌رسد به ثواب.

**قال: بخلاف الجرح ثمّ التّداوی و المعاوضات و الشّکر باطل.**[٤]

این ایراد چندی است بر آنچه اختیار نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ. و تکلیف اوّل آن است که تکلیف از برای نفع است، لیکن نازل منزلهٔ این است که کسی جراحت نموده باشد غیر را بعد از آن مداوا کند آن را، پس به نحوی که این قبیح است تکلیف[٥] نیز قبیح است.

ثانی این است که: تکلیف طلبِ نفع است و نازل منزلهٔ معاوضات است، مثل بیعها و اجاره‌ها و غیر اینها. و شکّ نیست که معاوضات

---

۱. سور: دیوار گرداگرد شهر. کنایه از روز قیامت است که دور اشخاص بسته و راه گریزی نیست.
۲. م: نباید
۳. م: + علما که به سبب ... ذکر شد. بخشی از قسمت محذوف قبل در نسخه «م» این جا نقل شده است.
٤. کشف المراد / ۳۲۰
۵. م: ـ تکلیف

مفتقر[1] به رضای طرفین است، حتّی آن که معاوضه بدون اذن صاحبش فعل قبیح است و تکلیف نزد شما به شرط رضای مکلّف نیست، بلکه اگر نکند عاصی است.

ثالث: چه می‌شود که جایز نباشد که تکلیف شکری باشد جهت منعم به نعمت سابقه، محتمل است که این نحو باشد.

جواب از اوّل این است که: فرق است /*الف/۱۸۵/ میان جرح و تکلیف به دو نحو، یکی آن که جرح مضرّت است و تکلیف نفسش مضرّت نیست. و بتحقیق که مشقّت در افعالیست که شامل آن نیست تکلیف. این است کلام علاّمه، رحمه اللّه.

و منظور این است ظاهراً که این به خلاف جرح است که در حین تکلیف نمودن این جا مشقّت نیست اگر چه در فعلش مشقّت هست، و ممکن است که عدم مشقّت به جهت آن باشد که با تصوّر منافع تکلیف هیچ مشقّت در تکلیف نیست.

و در شروح دیگر واقع است که تداویِ جرح، تخلّص از مشقّت حاضره است و در تکلیف منافع عظیمه است، و نیست منظور رفع مشقّت حاضره. و در تداوی جرح عود مجروح است به حالت سابقه، به خلاف آن که در تکلیف فواید غیر محصّله منظور است.

و کلام علاّمه در این مقام این نحو است که: «و التّکلیف نفسه لیس مضرّة و انّما المشقّة فی الافعال الّتی لایتناولها[2] [ب ـ ۲۵۰] التّکلیف» و باید به نحو مذکور توجیه نمود و الاّ تکلّفی دارد.

---

۱. م: مقتقر

۲. مصدر: التی یتناولها

و علاّمه در جواب تالی جهت فرق میان جرح و تکلیف بعد از جواب ایراد اوّل گفته به این مضامین، جواب دویم آن است که: جرح و تداوی انزال مضرّتی است، و تداوی بعد از آن رافع مضرّت است که غرض از تداوی به غیر از تخلّص از آن مرض امری نیست به خلاف تکلیف.

و جواب از ایراد ثانی این است که: رضای طرفین در معاوضه‌ها از جهت اختلاف اغراض مردم است در معامله به حسب اصل جنس و وصف آن، امّا اگر معاوضه نباشد و نفع به مرتبه اعلی و بی‌نهایت و امری باشد که عُقلا آن را طلب می‌نمایند و این مشقّت را مرتکب می‌شوند و امتناع کننده آن را سفیه می‌دانند رضای آن طرف در کار نیست، سیّما هرگاه چنین ولیّ حکیمی[1] متوجّه شود.

و جواب[2] از ثالث آن است که: شکر شرط نیست در آن مشقّت و هرگز این نحو نبوده، و خدای ـ تعالی ـ قادر است به ازالهٔ مشقّت، یعنی نحوی قرار دهد شکر را که مشقّت نباشد جهت آن که عبث است در شکر مشقّت، پس رفع امر عبث بایست از حکیم قادر بشود. و ایضاً طلب فعل شاقّ از جهت شکر نعمت که منعم داده باشد و باز خود تکلیف به این امر شاقّ نماید بیرون می‌برد نعمت را از نعمت بودن.

**قال: و لأنّ النّوع محتاج الی التّعاضد المستلزمة للسّنة النّافع استعمالُها فی**

۱. م: حکمی
۲. م: جوب

**الرّياضة و ادامة النّظر فى الامور العالية، و تذكر /*ب/۱۸۵/ الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الأجر و الثّواب.**[۱]

چون ذكر نمود مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ حسن تكليف را بـر رأى متكلّمين شروع نمود در طريق اسلاميّين از فـلاسفه، پس ابـتدا نمود به ذكر حاجت به تكليف، بعد از اين ذكر نمود به منفعت‌هاى دنيويّه و اخرويّه آنها.

و تحقيق اين مطلب اين است كه شود كه خداى ـ تعالى ـ خلق كرد مردم را مدنىّ الطّبع يعنى با جمعيّت و رفاقت [الف ـ ۲۵۱] بايد بسر برند. نه مثل حيوانات و الّا ممكن نيست كه باقى بماند اشخاص ناس. و حاصل نمى‌شود كمالات آنها مگر به دست يارى هم و مقارنت هم از جهت آن كه غذاها و لباسها امور صناعيّه‌اند كه محتاجند كلّ واحد به ديگر تا تمام شود به حدّ كمال به آن محتاجند، و اجتماع اينها با تباين شهوتها و تغاير امزجه و اختلاف قوايى كـه مـقتضى تـخالفِ افعال صادره از آنهاست مـظنّهٔ تـنازع و فسـاد و وقـوع فـتن و عـناد مى‌باشد؛ پس واجب است وضع قانون و قاعده و سنت عادله كه بـه عدالت با هم در ميان ناس توانند بود.

پس اين سنّت اگر مستند شـود وضـعش بـه نـاس لازم مـى‌آيد محذور و عدم قبول، پس واجب است استناد اين سنّت به شخصى كه متميّز باشد در بين ناس به وجوب انقيـاد و طاعت آن، و ظهور وجوب اين انقياد به معجـزاتى چند باشد كه دلالت كند كه اينها از جـانب اللّه

۱. *كشف المراد* ۳۲۵

است.

و بعد از این مراتب معلوم است تفاوت اشخاص ناس در قبول خیر و شر و نقصان و فضایل به حسب اختلاف امزجه و نفوس، پس واجب است که بوده باشد این شارع مؤیّد از جانب [حقّ] که عاجز نباشد از احکام شریعت در میان مردم که بعضی به برهان، و بعضی را به وعظ تالیف قلب نماید. و بعضی را به زجر و قتل تادیب نماید.

و چون نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اتّفاق نمی‌افتد که موجود باشد در همه[1] زمان، واجب است این‌که باقی باشد این سنن مشروعه تا وقت مضمحل شدن این سنّت و اقتضای حکمت الهیّه به تجدید سنّت دیگر، پس بنابراین فرض شد بر ایشان یعنی عباد[2] عبادات چند که مذکر صاحب شرع باشد و امر به تکرار عبادت شده تا مستحکم شود تذکّر به تکرار آن، پس حاصل می‌شود از برای ایشان از اوامر و نواهی الهیّه منافع ثلاثه:

یکی از آنها: ریاضت نفس است به اعتبار [ب ـ ۲۵۱] امساک از شهوات و منع از قوّت غضبیّه که مکدّره است و تاریک می‌نماید /*الف/۱۸٦/ آن مر صفای قوت عقلیّه را.

دویم: عادت فرمودن نفس است نظر در امور الهیّه و مطالب عالیه و احوال معاد را و تفکّر در ملکوت اللّه ـ تعالی ـ و کیفیّت صفات و اسماء و تحقیق حقایق و فیضان معرفت موجودات است از جانب خدا و حق نظم متسلسله به ترتیبی که اقتضا می‌کند حکمت الهیّه

---

۱. کذا. صحیح: هر

۲. م: ـ عباد

موافق براهین قطعیه خالصه از شبهات مغالطه.

و سیّم: تذکر ایشان است آنچه وعده نموده شارع از خیر و شرّ اخروی به نحوی که حفظ نظام عالم مقتضی این نحو تعادل و ترادف است، و خدا زیاده نموده جهت پیروی کننده شرایع اجر و ثواب را در آخرت. این است مصلحت تکلیف نزد اوائل.

**قال: و واجب لزجره عن القبائح.**[1]

یعنی تکلیف واجب است از جهت زجر نمودن آن از قبایح مردم را، این مذهب معتزله است و انکار نموده‌اند اشاعره این را. و دلیل وجوب تکلیف این است که: اگر تکلیف نکند خدای ـ تعالی ـ کسی را که کامل باشد به شرایط تکلیف هر آینه او را حریص به قبیح نموده خواهد بود و تالی که حریص فرمودن به قبیح باشد باطل است، پس مقدّم مثل آن باطل است.

بیان شرطیّت[2] این است که خدای ـ تعالی ـ هرگاه کامل کرده باشد عقل انسان را و گردانیده باشد در او میل به قبیح را که آن شهوت است و نفور از امور حسنه را، پس اگر مقرّر نکند در نظر عقل او وجوب امور واجبه را و قبح قبیح را و مؤاخذه به اخلال به واجب و فعل قبیح را، خواهد بود ارتکاب قبیح از او دایمی، و خدای ـ تعالی ـ در این صورت زاجر از قبیح نخواهد بود، بلکه تحریص فرموده خواهد بود او را به قبیح. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه[3] ـ به قول خود

---

۱. کشف المراد / ۳۲۱

۲. نسخه‌ها: شرطیه

۳. ن: ـ رحمه اللّه

که گفته «لزجره عن القبائح» أی [الف ـ ٢٥٢] لزجر التکلیف عن القبائح.

**قال: و شرائط حُسنِه انتفآء المفسدة و تقدّمه، و امکان متعلّقه و ثبوت صفة زائده علی حسنه، و علم المکلّف بصفات الفعل و قدر المستحقّ و قدرته علیه، و امتناع القبیح علیه، و قدرة المکلّف علی الفعل و علمه به، او امکانه و امکان الآلة.**[1]

چون مصنّف ـ رحمه اللّه ـ ذکر نمود که تکلیف حسن است، شروع نمود در بیان آنچه شرط است در حسن تکلیف. و ذکر نمود امور چندی که خوب نیست تکلیف بدون این امور [١]: بعضی از آنها راجع است /*ب/١٨٦/ به نفس تکلیف، [٢]: و بعضی راجع است به متعلّق تکلیف که اصل فعلی باشد که باید مکلّف آن را به عمل آرد که مکلّفٌ به است. [٣]: و بعضی راجع است به مکلِّف ـ به کسر لام ـ که تکلیف کننده است [٤]: و بعضی راجع است به مکلّف ـ به فتح لام ـ که تکلیف کرده شده است.

امّا آنچه راجع است به نفس تکلیف پس دو امر است:

اوّل انتفاء مفسده است به این نحو که نباشد این تکلیف موجب اخلال تکلیف دیگر و مانع آن، یا آن که مفسده باشد از برای مکلّف دیگر.

دویم: آن که مقدّم باشد تکلیف به قدر از زمانی که تواند استدلال نمود و متمسّک شد به آن تکلیف مکلّف در ایقاع فعل در وقتش.

١. کشف المراد / ٣٢٢

امّا آنچه راجع است به مكلّفٌ به كه فعل است بنفسه پس دو امر است ايضاً:

اوّل: امكان وجود آن فعل است از جهت آن كه تكليف به محال خاليست از فايده، و به اين اشاره كرده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كه گفته: «و امكان متعلّقه».

دويم: لزوم اشتمال فعل است بر صفت زايده بر حسنش به ايـن نحو كه به غير حسن واجب باشد يا مندوب، يعنى اين تكليف كه اين فوايد [را] دارد بايد به غير اين حسن و فوايد مستحب يا واجب باشد و همين حسن تنها كافى نيست و [ب ـ ٢٥٢] يكى از اين دو صفت بايد با او باشد تا حسن داشته باشد و تكليف بشود، اين وقتيست كه تكليف به فعل امرى شود، و اگر تكليف به ترك امرى باشد بايد آن فعل قبيح باشد يا آن كه اخلال به آن اولى از فعل آن باشد.

و امّا آنچه راجع است به مكلِّف ـ يعنى تكليف كـننده ـ پس آن است كه عالم باشد به صفات فعل و ممتاز باشد نزد او تا آن كه تكليف به امر قبيح و ترک واجب و مندوب نكند، و عالم باشد به قدر ثواب ار عاجل و آجل تا ناقص نكند ثواب آن را، اين وقتيست كه مكلّف ثواب دهنده باشد و اخلال نكند در بعض آن ثواب از جهت آن كه اخلال در رسانيدن مطيعين را به ثوابى كه مستحقند معجّلاً و مؤجّلاً ظلم است؛ و ديگر آن كه قبيح ممتنع باشد بر آن تا آن كه اخلال به واجب مثل عدم ايصال ثواب به مستحقّ ننمايد.

امّا آنچه راجع است به مكلّف ـ يعنى كسى كه به او تكليف شده ـ پس اين است كه قادر به فعل باشد و عالم، يا امكان تحصيل علم به آن

فعل بوده باشد. و امکان آلت فعل یا تحصیل آن اگر فعل صاحب آلت باشد، باشد به[1] مثل آن که اب جهت وضو /*الف/۱۸۷/ تواند داشت و مصوّر شود حصولش.

**قال: و متعلقه: إمّا علم، إمّا عقلی أو سمعی، و امّا ظن؛ و امّا عمل.**[2]

یعنی متعلّق تکلیف که مکلّفٌ به است که امر به آن می‌شود یا [الف] : علم است که تکلیف نموده خدای ـ تعالی ـ عباد را به دانستن آن، و آن علم [۱] : یا عقلی محض است ـ که عقل مستقلّ است در تحصیل آن مثل علم به وجود الهٔ و بودن او عالم و قادر [۲] : یا سمعی محض است که عقل مستقلّ در آن نیست، مثل علم به معاد بدن و بعث [۳] : یا مرکّب از هر دو است [٤] : و یا ظنّ است، مثل ظنّ قبله که در جهت خاصّی است. [ب] : و یا عمل است و آن عمل [۱] : یا عقلی است، مثل رد ودیعه و شکر مُنعم [الف ـ ۲۵۳] و برو الدین و قبح ظلم و کذب [۲] : و گاه سمعی می‌باشد مثل صلات و زکات و تفصیل نداد مصنّف ـ رحمه اللّٰه ـ ظن را به آنچه تفصیل داده علم را از آن جهت اعتماد بر فهم متعلّم.

و در *منهاج الیقین*[3] علاّمه ـ رحمه اللّٰه ـ در بحث ثالث[4] که در تکلیف است گفته است: «و الظّنّ سمعیّ [محض] کالظنّ بجهة القبلة».[5] و باقی موافق است با آنچه در این جا از شروح نقل شده.

---

۱. م، الف: ـ به
۲. *کشف المراد* / ۳۲۲
۳. کذا. صحیح: مناهج
٤. کذا. در نسخهٔ چاپی: رابع
۵. *مناهج الیقین* / ۲۵۱

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ تفصیل نداد عمل را نیز از جهت آن که معلوم است که یا به حسب علم است یا به حسب ظنّ است، و فرق میان علم سمعی و ظنّی این است که اوّل ممکن است که افادهٔ قطع کند به خلاف ثانی، و این افعال منقسم می‌شود به واجب و مندوب و حرام و مکروه.

**قال: و هو منقطع للاجماع و ایصال الثّواب.**[١]

اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که ذکر نماید که تکلیف منقطع است و دلالت می‌کند به آن اجماع و معقول.

امّا اجماع: پس ظاهر است از جهت آن که اتفاق است میان مسلمین و غیر مسلمین که تکلیف منقطع است، یعنی در آخرت.

امّا دلالت از جهت معقول، علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود گفته که پس می‌گوئیم که: اگر تکلیف دایمی باشد نخواهد بود ایصال ثواب به مطیع، و تالی باطل است پس مقدّم مثل آن.

بیان شرطیّت[٢] آن که تکلیف مشروط است به مشقّت، و ثواب مشروط است به خلاصی از مشقّت و تکدّر، و جمع این دو محال است در یک زمان، پس اگر متحقّق شود تکلیف دایماً منتفی می‌شود ثواب دایماً و وقتی از جهت تحقّق ثواب نخواهد بود.

**قال: و علّة حسنه عامّة.**[٣]

چون بیان کرد اوّلاً حسن تکلیف را مطلقاً شروع نمود در بیان

---

١. کشف المراد / ٣٢٣: لایصال

٢. نسخه‌ها: شرطیه

٣. کشف المراد / ٣٢٣

/*ب/۱۸۷/ حسن تکلیف در حقّ کافر. و دلیل بر آن این است که علّت در حسن [ب ـ ۲۵۳] تکلیف تعریض ثواب است، یعنی کسی را در معرض ثواب در آوردن به عنوان لزوم. و «تعریضی» سخن سربسته و ملزوم گفتن و لازم خواستن را نیز می‌گویند. و این حکم به عنوان عموم در حقّ مؤمن و کافر است و تکلیف در هر دو حسن است.

**قال: و ضرر الکافر فی اختیاره.**[1]

این جواب از سؤال مقدّری است. و تقریرش این است که تکلیف کافر ضرر محض است بر او و هیچ مصلحتی در این نیست، پس حسن نیست و عموم ندارد. و بیان مقدّمه اولی این است که: تکیف نوع مشقّتیست در عاجل، و حاصل است عقاب به ترکش در اجل و این ضرر عظیم است، پس منتفیست مصلحت در آن از جهت آن که ثوابی در آن نیست پس قبیح است قطعاً.

و جواب این است که: تکلیف نفسش نیست ضرر و الّا بایست جهت مؤمن نیز باشد، و نیست از جهت این تکلیف ضرری، بلکه ضرر از جهت سوء اختیار نمودن کافر و عدم اطاعت او است.

**قال: و هو مفسدة لامن حیث التّکلیف بخلاف ما شرطناه.**[2]

یعنی اختیار کافر کفر را مفسده نموده نه اصل تکلیف، به خلاف آنچه شرط سابق نمودیم که باید تکلیف خودش مضرّ نباشد. و

۱. *کشف المراد* / ۳۲۳: من

۲. *کشف المراد* / ۳۲٤

تکراری نشده در کلام به جهت آن که متن سابق این بود که ضرر جهت کافر اختیار کفرش شده و تکلیف عامّ است، و توهّم نمی‌شود که کافر مکلّف نباشد به سبب این ضرر که بـه او عـاید مـی‌شود، پس حکـم مختصّ غیر کافر است. و این متن مفادش این است که اختیارِ کفر مضرّ است خودش، نه از جهت تکلیف که شرط شده بود که باید تکلیف ضرر نباشد از جهت هیچ کس، پس مکلّفی باید نباشد.

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح خود قلمی نموده که آنچه به خاطر ما می‌رسد در تحلیل این کلام این است که جوابیست از سؤال مقدّر ایضاً، و آن این است که: شما شرط نمودید در تکلیف سابقاً که باید آن تکلیف [الف ـ ۲٥٤] صاحب مفسده از برای مکلّف و از برای غیر آن نباشد، و این تکلیف نسبت به کافر مضرّ است هرگاه مکـلّف باشد، پس قبیح خواهد بود به نحوی که تکـلیف زیـد اگـر مسـتلزم مفسده باشد هر چند که راجع ضرر به عمرو شود خواهد بود قبیح.

و جواب این است که: ضرر که عذاب بـاشد مـفسده است نـه از جهت تکلیف، بلکه جهت اختیار مکلّف عدم انـقیاد و فـرمان را بـه نحوی که گذشت، و آنچه شرط شده سابق آن است که مفسدهٔ لازمه از وجود تکلیف باید نباشد، نه آن که عدم اراده تکلیف منشأ مفسده شود، چنانچه در کافر عدم انقیاد که مـوجب عـدم مکـلّفٌ بـه است مفسده و ضرر شده.

و احتمال دارد که «و هو مفسدة» در متن بیان کلام سابق و توضیح و تأکید قبل باشد هر چند موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ و غیره تأسیس است لیکن ملایم سوق کلام و طبع مؤکّد این است کـه

تأکید باشد.

**قال: و الفایدة ثابتة.**[1]

این جواب [از سؤال] مقدّری است. تقریرش این است که: تکلیف کافر فایده[ای] در آن نیست /*الف/۱۸۸/ از جهت آن که فایده از تکلیف ثواب است و ثواب از برای او نیست، از جهت آن که اتیان به مأمورٌ به نمی‌کند، پس فایده در تکلیف او نیست و عبث.

جواب آن است که: ما مسلّم نداریم که فایده در تحصیل ثواب و اتیان به مامورٌ به باشد جهت او، بلکه منظور تعریض مکلّف است، یعنی در معرض ثواب در آوردن او منظور است هم در حقّ مؤمن و هم در حقّ کافر.

## مسألهٔ ثانی عشر

## در لطف است و ماهیّت و احکام آن

**قال: و اللّطف واجب لتحصیل الغرض به.**[2]

گفته‌اند: لطف چیزی است که می‌باشد مکلّف به آن اقرب به فعل طاعت و ابعد از فعل معصیت اگر چه نیست از برای او حظّ [و] بهره در تمکین فعل، یعنی پای بر جای کردن و مستحکم نمودن فعل، و احتراز کرده‌اند از عدم تمکین او از آلت افعال به جهت آن که مر آلت فعل را [ب ـ ۲٥٤] حظّی و نصیبی در تمکین فعل هست به خلاف لطف.

---

۱. کشف المراد / ۳۲٤

۲. کشف المراد / ۳۲٤

و علاّمه در *مناهج اليقين* در مبحث لطف گفته است: «البحث الخامس: فى اللّطف، و هو ما أفاد المكلّف هيئة[١] مقرّبة الى[٢] الطّاعة و مبعدّة عن المعصية، و لم يكن له حظّ فى التّمكين و لم يبلغ به الهيئة الى الالجاء، فالآلة ليست لطفاً، لأنّ لها حظّاً فى التّمكين. و الالجاء ينافى التّكليف بخلاف اللّطف». و ايضاً در آن مبحث گفته است: «اللّطف يتوقف عليه نفس الفعل؛ لانّ الفعل لايقع الاّ بالدّاعى، و الدّاعى يتوقّف عليه، و يفارق القدرة بانّ القدرة يتوقّف عليها امكان الفعل لانفسه»[٣]، تمّ كلامه.

و به آنچه مذكور شد فرق نموده ميان لطف و آنچه در آن حظّى هست در تمكين فعل، مثل آلت در افعال.

و ايضاً لطف به حدّ الجاء بايد نرساند فعل را، از جهت آن كه اگر به حدّ الجاء برسد و فاعل ملجأ شود، منافى تكليف خواهد بود، و لطف منافى تكليف بايد نباشد.[٤] و اين لطف در تكليف لطفيست كه باعث نزديكى تحقّق فعل مى‌شود.

و گاهى لطف محصّل فعل مى‌باشد، يعنى حاصل مى‌شود با آن فعل طاعت از روى اختيار از مكلّف كه اگر آن لطف نباشد اطاعت حاصل نمى‌شود، پس فرق است ميان لطف مقرِّب و محصِّل. و لطف محصِّل اقرب به فعل است و باعث الجاء فاعل نشده است هر چند اگر اين لطف نباشد فاعل فعل آن را نمى‌كند با وجود آن كه تمكّن به معنى

---

١. مصدر: هيبة
٢. نسخه‌ها: + عدم
٣. *مناهج اليقين* / ٢٥٢-٢٥٣
٤. كذا

امکان فعل در هر دو صورت حاصل است فاعل را، و این تکلیف با لطف به خلاف تکلیفی [1] است که اطاعت حاصل می‌شود با آن تکلیف فقط /*ب/۱۸۸/ بدون لطف، از جهت آن که لطف امر زاید بر آن تکلیف است، پس مکلّف را بدون این لطف ممکن است به سبب اصل تکلیف اطاعت کردن و عدم آن، و نیست همچنین تکلیف با لطف، یعنی تکلیف با لطف مثل تکلیف بدون لطف نیست، از جهت آن که نزد لطف [الف ـ ۲۵۵] متمکّن است مکلّف به سبب لطف نیز در اطاعت و اقرب است [2] و بدون آن متمکّن نیست به این نحو و مرتبه در اطاعت و عدم اطاعت، پس لازم نیست که تکلیفی که اطاعت می‌کند نزد آن تکلیف یا اطاعت نمی‌کند لطف باشد.

و مراد از تمکّن که علاّمه گفته این جا قدرت است. و غیر تمکین است که در آلت است.

هرگاه این را دانستی پس گفته می‌شود که لطف واجب است به خلاف مذهب اشعری، و دلیل بر وجوب لطف این است که حاصل می‌شود غرض مکلّف از لطف، پس واجب خواهد بود لطف و الاّ لازم می‌آید نقض غرض.

بیان ملازمه این است: مکلّف هرگاه عالم باشد که عباد اطاعت نمی‌کنند مگر به لطف، پس اگر مکلّف تکلیف کسی بدون لطف نماید ناقض خواهد بود در تحقّق غرض خود، مثل آن که اگر کسی غیر خود را بخواند جهت اطعام نمودن و داند که او اطاعت نمی‌کند مگر

---

۱. م: تکلّفی. ۲. امریست

به آگاه نمودنی.

ثانیاً: پس اگر لطف به این نحو نکند ناقض و مخلّ غرض خود را به عمل آورده[1] خواهد بود، پس وجوب لطف مستلزم تحصیل غرض است.

**قال: فان کان من فعله ـ تعالی ـ وجب علیه، و ان کان من المکلّف وجب أن یشعره به و یوجبه علیه، و ان کان ذلک من فعل غیرهما شرط فی التکلیف بالملطوف فیه العلم بالفعل.**[2]

چون ذکر نمود وجوب لطف را شروع نمود در بیان اقسام آن، و این سه قسم است:

اوّل آن که لطف از فعل اللّه ـ تعالی ـ باشد، پس در این صورت به[3] خدا واجب است که بکند آن لطف را، مثل خلق قدرت از برای عبد و اکمال فعل و نصب ادلّه و تهیئهٔ آلات.

دویم: آن که از فعل مکلّف خودش باشد، مثل نظر و فکر در آنچه واجب است بر آن، و سعی در تحصیل آن نمودن، پس در این صورت واجب است که خدای ـ تعالی ـ به آن مکلّف اشعار و تعریف نماید اینها را و واجب سازد بر او.

ثالث: آن است که از فعل غیر خدا و غیر مکلّف [ب ـ ۲۵۵] باشد، مثل تبلیغ رسالت. و در این شرط آن است که در تکلیف کردن مکلّف

---

۱. م: آورد

۲. کشف *المراد* / ۳۲۵: و ان کان من غیرهما شرط فی التکلیف العلم بالفعل

۳. کذا. صحیح: بر

را به آنچه در آن لطف است علم حاصل باشد جهت مکلّف که غیر می‌کند این لطف را، مثل اعانت در تحصیل مصالح و دفع مفاسد، و یاری نمودن او را در امور مصالح و افعال صالحه از ایمان و اطاعت و /*الف/۱۸۹/ انزجار نمودن از افعال غیر صالحه، پس شرط است در تکلیف به ملطوف فیه که[1] معلوم باشد این‌که آن غیر به فعل می‌آرد. و متوجّه می‌شود این لطف را که در قسم ثالث گفته شد در متن.

**قال: و وجوه القبح منتفية، و الكافر لايخلو من لطف، و الاخبار بالسّعادة و الشّقاوة ليس مفسدةً.[2]**

چون مصنّف ذکر نمود اقسام لطف را شروع نمود بر اعتراضات بر وجوبش با جواب از اینها، و ایراد نموده از شبهه‌های اشاعره سه تای از آنها را.

اوّل: آن که گفته‌اند که لطف واجب است هرگاه خالی باشد از جهات مفسده، از جهت آن که مصلحت در وجوب آن وقتی می‌باشد که جهات مفسده در آن نباشد و گاه باشد[3] که این لطف مشتمل بر جهت قبحی باشد که مردم ندانند آن را، پس از روی جزم واجب نخواهد بود لطفی که شما واجبش می‌دانید.

جواب آن است که: جهات قبح معلوم است از برای ما چون ما مکلّف و مامور به ترک آن هستیم و شارع تمام آن را مبیّن نموده، و

---

۱. م ، الف : ـ که
۲. کشف *المراد* / ۳۲۵ : الاخبار . نسخهٔ مذکور اصحّ است و در طی شرح نیز بر وفق آن شرح شده است.
۳. م : ـ و گاه باشد

معلوم است که در لطف وجه قبحی نیست. و استدلال به عدمِ علم استدلال بر علم به قبح نیست در این جا و مفید این است[1] که کسی بگوید که شاید باشد امر قبیحی که معلوم نباشد، بلکه شارع حکم بظاهر نموده، هرگاه قبح ظاهری ندارد قبیح حقیقی و شرعی نیز نیست.

شبهه دویم: این است که به کافر آیا تکلیف با وجود لطف نموده شده یا با عدم لطف، پس اوّل باطل است و الّا نخواهد بود آن لطف از جهت آن که معنی لطف این است که حاصل شود آنچه در آن لطف می‌شود نزد مکلّف در حین لطف، مثل ایمان؛ پس بایست کافر مؤمن باشد [الف ـ ۲۵٦] و اگر با عدم لطف که ثانیست به کافر تکلیف شده در این صورت یا از جهت عدم قدرت به آن لطف است. پس عجز خدا لازم می‌آید، و اگر با وجود قدرت است پس لازم می‌آید اخلال به واجب.

و جواب این‌است که: لطف نیست به معنی این‌که ملطوفٌ فیه مثل ایمان حاصل باشد در او بالفعل، از جهت آن که لطف لطف است فی نفسه، خواه آن که حاصل باشد ملطوفٌ فیه یا نه، بلکه به بودن از آن حیثیّت که لطف است قریب است ملطوفٌ فیه به آن و ترجیح دارد وجودش برعدمش، و این که ایمان نزد کافر ترجیح نیافته و مؤمن نشده از جهت سوء اختیار مکلّف کافر است نزد او مرجوح است، چنانچه گفته‌اند، مصرع:

---

۱. م: مفید نیست

«بر سیه دل چه شود خواند وعظ».

و ممکن است که این جواب از سؤال دیگر باشد از برای ایشان، و تقریر آن این است که: لطف اگر واجب باشد واقع نمی‌شود معصیتی از مکلّف اصلاً، از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ قادر است بر هر چیزی، پس /*ب/۱۸۹/ هرگاه قادر باشد که لطف نماید به هر مکلّفی در هر زمانی در هر فعلی، پس معصیتی واقع نمی‌شود و خدای ـ تعالی ـ مخلّ و مُبطل امر واجب نیست، و ما می‌دانیم که کفر و معاصی موجود است پس لطف محقّق نیست.

و تقریر جواب آن است که گفته می‌شود که: صحیح است که گفته شود که لطف واجب است مر مکلّف را هرگاه بوده باشد از برای او لطفی که صلاحیّت داشته باشد جهت آن، و استبعادی ندارد در این‌که بعضی مکلّفین باشند که ایشان را لطفی نمی‌باشد سوای آن‌که علم به مکلّف و ثواب به اطاعت و عقاب با معصیت باشد، چنانچه سابق به این اشاره نمود که اصل تکلیف گاهی باعث عمل خیر می‌شود و در کافر نیست این لطف، پس کافر قابل این الطاف خاصه نیست هر چند به نحو عموم لطف لایق کفّار متحقّق شده.

شبههٔ ثالثه این است که: در اِخبار به این‌که مکلّف از اهل [ب ـ ۲۵۶] جنّت است یا اهل نار مفسده است، از جهت آن که تحریص به معاصیست جهت اهل جنّت؛ زیرا که چون خود را از اهل جنّت دانستند به خاطر جمع ایشان معصیت می‌کنند و بتحقیق که خدای ـ تعالی ـ اخبار نموده که کدام مکلّف از اهل جنّت است و کدام از اهل نار است و این منافی لطف است.

و جواب این است که: اخبار به جنّت نیست تحریص نمودن به معاصی مطلقاً، از جهت آن که جایز است که مقارن آن لطف امر چندی باشد که مانع و ممتنع باشد نزد آن اقدام بر معاصی، پس تحریص به معاصی نیست. و هرگاه منتفی شد بودن آن سبب تحریص جهت معاصی باطل شد قول ایشان که لطف مُفسد است علی‌الاطلاق. و امّا اخبار به نار پس ایضاً نیست مفسده، از جهت آن که اخبار اگر بوده باشد جهت جاهل مثل ابی‌لهب منتفی می‌شود مفسده از جهت آن که عالم نیست صدق اخبار خدای ـ تعالی ـ را، پس داعی نیست بر اصرار بر کفر، و اگر عارف باشد به صدق اخبار خدای ـ تعالی ـ مثل ابلیس، نخواهد بود اخبار خدای ـ تعالی ـ به عاقبت او داعی بر اصرار بر کفر، از جهت آن که او می‌داند که اصرارش در کفر موجب مَزید عقاب او می‌شود، پس حریص به آن نمی‌شود.

این است مضمون کلام علاّمه ـ رحمه اللّه ـ لیکن در حریص نشدن ابلیس حرف است، به جهت آن که آن ملعون آنچه توانسته از بدی کرده و می‌داند که باعث مزید و شدّت عقاب اوست و هرگز ترک و تخفیف نداده، لیکن إعلام باعث حجّت بر ایشان می‌شود و این فایدۀ عظیمی است.

**قال: و یَقبح منه ـ تعالی ـ التّعذیب مع منعه، دون الذمّ.**[1]

یعنی مکلّف که خداست هرگاه منع نماید از لطف خود عباد را که

۱. کشف المراد / ٣٢٧

تکلیف ایشان می‌نماید به عبادت، /*الف/۱۹۰/ قبیح است از او عقابشان، از جهت آن که به منزلهٔ امر به معصیت و ملجأ به آن نمودن است، چنانچه خدای ـ تعالی ـ فرموده: ﴿و لو انّا اهلکناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا[۱] ارسلت الینا رسولاً﴾[۲]، پس اخبارنموده که اگر منع می‌کرد از ایشان بعثت رسول را بود البتّه مر ایشان را که سؤال نمایند از این سؤال،[۳] یعنی بگویند که: چرا ارسال رسول جهت ایشان نشد؟ و نبود از برای ایشان این سؤال مگر با قبح عذاب اهلاکشان بدون بعثت، و قبیح نبود مذمّت[٤] نمودن خدا عباد را در اعمال بد با عدم ارسال رسل، از جهت آن که مذمّت حقّ مستحقّ است بر هر امر قبیحی.

و می توان گفت به این عبارت نیز که مذمّت حقّ است در هر امری که قبیح باشد، و نیست مختصّ مکلّف و عباد به خلاف عقاب که مستحقّ آن عباد مکلّف است، و از این جهت است که اگر بفرستد انسانی غیرش را جهت فعل قبیحی پس بکند آن قبیح را ساقط نمی‌شود حقّ آن که فرستاده است در مذمّت آن کننده فعل قبیح، همچنان که ابلیس مذمّت اهل نار می‌نماید اگر چه او باعث بر معاصی شده. پس مستفاد شد که لطف لازم است، پس قبیح شد از خدای ـ تعالی ـ عذاب نمودن با منع لطف که ضمیر «منعه» راجع به لطف باشد. امّا مذمّت قبیح نیست بدون لطف.

---

۱. [الف ـ ۲۵۷]
۲. طه / ۱۳٤
۳. م : ـ سؤال
٤. م : مذهب

**قال: و لابدّ من المناسبة و الاّ ترجّح [بلا مرجح] بالنّسبة الى المنتسبين.**[۱]

چون فارغ شد مصنّف را اعتراضات بر وجوب لطف، شروع نمود در ذکر احکام لطف، و از آنها پنج تا را نقل نموده:

اوّل: آن که لابدّ است که میان لطف که علّت ملطوفٌ فیه است و آن ملطوفٌ فیه مناسبتی باشد، یعنی اطاعت مأموره را با لطف مناسبتی باشد که از لطف تواند به هم رسید. و در شرح اصفهانی عوض «ملطوف فیه» که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته «ملطوف به» واقع است، و همچنین در شرح بهشتی و در شرح ملامحمود «ملطوف علیه» است. و به هر تقدیر مدّعا معلوم است، و حاصل کلام علاّمه ـ رحمه اللّه ـ این است که مراد از مناسبت بودن لطف است به نحوی که باعث ملطوف فیه تواند باشد، و الّا پس آن لطف را نسبت به ملطوفٌ [ب ـ ۲۵۷] فیه نیست نسبتی و آن علّت جهت این ملطوف فیه بودن اولی از غیرش نیست و ترجیح بلامرّجح است. و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که گفته: «و الاّ ترجّح بغیر[۲] مرجّح بالنّسبه الی المنتسبین» و منتسبین لطف است و ملطوف فیه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته است که این است آنچه ما فهمیده‌ایم از این کلام.

**قال: و لایبلغ الالجاء.**[۳]

این حکم ثانیست از احکام لطف، و آن این است که: نرساند لطف ملطوفٌ فیه را به حد الجاء، یعنی نکند لطف ملطوفٌ فیه را که اطاعت

---

۱. کشف المراد / ۳۲۷

۲. کذا

۳. کشف المراد / ۳۲۷

است ملجأ در وجود هر چند فعلی که موجب الجاء فعل دیگر می‌شود شبیه به لطف باشد، از جهت آن که کلّ واحد از این دو تا داعیند فعل دیگر را، لیکن /*ب/۱۹۰/ متکلّمون ملجأ به فعل را نمی‌گویند لطف لهذا شرط شده در لطف که به حدّ الجاء نرسد.

**قال: و یعلم المکلّف اللّطفَ اجمالاً او تفصیلاً.**

یعنی لطف معلوم مکلّف از عباد به عنوان اجمال یا تفصیل باید بوده باشد که اگر این معنی و ملطوفٌ فیه و مناسبت میان لطف و آن معلوم نباشد چیزی مکلّف را داعی به فعل ملطوفٌ فیه نخواهد بود، و اگر علم اجمالی کافی باشد محتاج به علم تفصیلی نخواهد بود، چنانچه معلوم است مجلا که الم واصل به بهیمه[1] در حین ضرب لطف است جهت ما عباد، و در این کلام گفته‌اند نظر است، از جهت آن که مناسبت ذاتیه البتّه تخلّف نمی‌کند مکلّف [را]، خواه عالم باشد یا نباشد که البتّه با لطفِ مناسب به مناسبت خود ـ که داعیست ـ فعل را متحقّق فعل خواهد نمود.

**قال: و یزید اللّطف علی جهة الحسن.**[2]

این حکم رابع است، و آن این است که: باید لطف مشتمل باشد بر صفت زایده بر حُسن از بودن آن واجب، مثل فرایض یا مندوبات، این وقتیست که لطف از فعل عِباد باشد، امّا اگر از فعل خدا باشد معنی

---

۱. بهیمه: حیوان

۲. کشف المراد / ۳۲۸

وجوب آن مبيّن شد با مراتب کلام سابقاً موافق حکمت الهی.

**قال: و يدخله التخيير.**

اين حکم خامس است، و آن اين است که: لطف واجب [الف ـ ۲۵۸] نيست که معيّن باشد، بلکه جايز است که داخل لطف شود تخيير، يعنی امر چندی که تخييری باشند همه، مثلاً چند امر باشد که هريک موافق مصلحتی مطلوب و مرغوب باشند که قائم مقام ديگری توانند شد، و همه به جای هم به تخيير توانند بود.

امّا لطف مخيّر در حقّ ما مثل کفّارات ثلاثه که موجب رفع گناه می‌شود، و امّا در حقِّ حق ـ تعالی ـ پس جايز است که خلق کند از برای زيد ولدی که بوده باشد لطف جهت آن، و جايز است حصول لطف به وجود ولد ديگر به صورت و اجزا و شخص ديگر که بدل اين باشد و باز لطف باشد.

**قال: بشرط حسنِ البدلين.**[1]

چون ذکر نمود که لطف جايز است که داخلش شود تخيير، تنبيه نمود که شرط است که بدلَين هر دو خوب باشند و وجه قبحی در آنها نباشد و هر دو در خوبی مساوی باشند که بدل هم توانند شد، و اين چيزی است که آراء اتّفاق ننموده‌اند در اين، از جهت آن که جماعتی از عدليّه رفته‌اند به تجويز بودن قبيح لطف، مثل ظلم از ما عباد اصل

۱. کشف المراد / ۳۲۸

لطف باشد، چنانچه /*الف/۱۹۱/ امراض الهی لطف است که مذکّر عقاب و حصول مشقّت می‌شود که موجب مصلحت است، همچنین ظلم از ما موجب این امور ممکن است که تواند شد. و این معنی خوب نیست و باطل است، به جهت آن که بودن امراض الهی لطف جهت وجوب تحقّق آن مرض می‌شود و امر قبیح چون لطف نیست ـ مثل ظلم ـ جهت وجوب آن چیزی نمی‌تواند شد، و لطف علم آن شخص مظلوم است که به بلیه‌ای مبتلا شده پس اصل علم او لطف است، نه آن که اصل بلیّه و ظلم فی نفسه لطف باشد، چنانچه علم به خوبی ذبح بهیمه لطف است جهت ما اگر چه اصل ذبح فی نفسه لطف نباشد. این است تحقیق علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرحش.[1]

## مسألۀ ثالث عشر
## در الم است و وجه حسن آن

**قال: و بعض الالم قبیح، یصدر عنّا خاصّة، و بعضه حسن یصدر منه ـ تعالی ـ و منا. و حسنه امّا لاستحقاقه، أو لاشتماله علی النّفع، أو دفع الضّرر [ب ـ ۲۵۸] الزّائدین، أو لکونه عادیّاً، أو علی وجه الدّفع.**[2]

در این کلام چندین مبحث است:

اوّل: در مناسبت این بحث است در این جا و مناسبت ما بعد آن با ما قبلش. بدان این را که ما بیان کردیم وجوب الطاف و مصلحتها را، و این دو قسم است: مصلحت‌های دنیوی ـ که منافع دنیاست می‌باشد ـ

---

۱. در «م» عبارت : «این است تحقیق ... شرحش» بعد از عبارت «وجه حسن آن» آمده است.

۲. کشف المراد / ۳۲۹ : یصدر منّا

و مصلحت‌های دینی نیز که نفع آخرت است می‌باشد. و مصالح دین یا ضرر چندی است که موجب اجر آخرت است، مثل آلام و امراض و آجال و گرانی. و مراد از منافع دنیا صحّت است و وسعت است در رزق و ارزانی است، پس از جهت این بحث کرده است مصنّف عقب لطف از این اشیا و امور، و چون لطف منقسم می‌شد به اقسام مختلفه لهذا شروع نموده شد به بیان آنها، و چون آلام مستلزم عوضهاست و نفع، واجب است بحث از آنها نیز.

امّا مبحث دویم: بدان که اختلاف نموده‌اند مردم در قبح الم و حسن آن، پس رفته‌اند ثنویّه به قبح جمیع آلام، و رفته‌اند مجبره به حسن جمیع آلام، و رفته‌اند بکریّه و اهل تناسخ و عدلیّه به حسن بعض اینها و قبح باقی.

بحث[1] ثالث: در علّت حسن و خوبی الم است، اختلاف نموده‌اند قائلون به حسن بعض الم در وجه حسن آن، پس گفته‌اند اهل تناسخ که علّت حسن استحقاق است نه غیر آن، از جهت آن که نفوس بشریّه هرگاه بوده باشند سابق در ابدان پیش از این و بکنند ذنوبی چند پس مستحق الم می‌شوند /*ب/۱۹۱/ و به سبب آن این است که آخر المی چند در این بدن می‌کشند. و این است نیز قول بکریه.

و گفته‌اند معتزله که این حسن الم خوب است صدورش از خدای ـ تعالی ـ و از ما با چند شرط:

یکی از آنها این که: متألّمین مستحقّ باشند، مثل قطع ید لقی[2] و

---

۱. کذا، صحیح: مبحث

۲. لقی : دزد

مثل قوله ـ تعالی ـ ﴿و لقد علمتم الذین اعتدوا [منکم] فی السّبت فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین﴾.[۱]

دویم: آن که بوده باشد در آن نفع عظیمی [الف ـ ۲۵۹] مثل قطع لحم زاید و اجرا[ی] حدود و نحو آن.

سیم: این‌که بوده باشد در آنها دفع ضرر اعظم از آلام، مثل فصد و حجامت.

رابع: آن که کرده شود بر مجرای عادت، چنانچه خدای ـ تعالی ـ می‌کند سوختن را به حیّ هرگاه در آتش انداخته شود احدی.

پنجم: آن که کرده شود بر سبیل دفع از نفس، مثل رضا به الم قاتل هرگاه کسی اراده قتل ما کند.

این است بیان حسن آلام از جهت آن که ما هرگاه علم داشته باشیم اشتمال الم را به احد وجوه حکم می‌کنیم به حسنش البته.

**قال: ولابدّ فی المشتمل علی النّفع من اللّطف.**[۲]

یعنی شرط است از جهت حسن و خوبی المی که اوّل بار یعنی بدون جرم سابقی یا عوض مکافاتی خدای ـ تعالی ـ به عبد می‌دهد از جهت منفعت و ثواب اخروی این که متالّم و صاحب الم خدای ـ تعالی ـ با لطف باشد، پس لابد در الم مشتمل بر نفع لطفی ضرور است که از برای متالّم باشد یا از برای غیر آن، و لطف نزدیک کنندهٔ مکلّف است به طاعت.

---

۱. بقره / ٦٥

۲. کشف المراد / ۳۳۰

و گفته است علاّمه ـ رحمه اللّه[1] در شرح خود که اگر خالی باشد این الم از نفع زایدی که اختیار می‌کند کسی بااین نفع الم را مستلزم ظلم است، و اگر خالی باشد از لطف مذکور مستلزم آن است که عبث باشد و قبیح ۲ است، پس هر دو باید یعنی هم نفع و هم لطف در الم باید متحقّق شود و مثال نفع زاید از آن الم را فصد و حجامت به نحو پیش و رفع عضو زاید گفته‌اند.

حاصل کلام آن که لابدّ است در الم مشتمل بر نفع زاید از آن که لطفی در آن باشد که از رفع نفع ظلم بودن و از رفع لطف عبث بودن الم لازم می‌آید و این هر دو قبیح.

و در این جا اختلاف نموده‌اند شیخان یعنی ابوعلی جبائی و ابن او، پس ابوعلی گفته است که علّت در قبح الم بودن آن الم ظلم است نه غیر آن، پس شرط ننموده این شرط را یعنی اشتمال بر لطف را. و ابوهاشم /*الف/۱۹۲/ گفته قبیح است از جهت آن که ظلم است یا آن که عبث است اگر از لطف نباشد، و رفع هر دو را لازم دانسته، پس واجب گرداند[2] در امراضی در مراتب [ب ـ ۲۵۹] که خدا به اطفال عارض می‌نماید با عوض‌های زایده لطف را نسبت به مکلّف دیگر، یعنی ابوین. و از این جهت است که قبیح است از ما خلاص نمودن غریق را به شرط آن که بشکنیم دستش را، و اجاره نمودن آب کش چاه را به قصد انداختن او در چاه بدون غرض صحیحی هرچند اجرت زیاده داده شود بر او، این علامت عدم لطف است.

---

۱. م: ـ رحمه اللّه

۲. م: گرداند

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در *مناهج الیقین* نقل نموده که: «ابوهاشم در این دو مثال گفته که قبح این هر دو جهت عبث بودن است، از جهت آن که ظلم در این جا منتفیست جهت وجود عوضی که او خود راضی شده لیکن قبح الم هست جهت عبث بودن آن. و ابوعلی گفته که علّت قبح در اجارهٔ ظلم است». تمّ کلامه،[1] فتامّل.

و در شرح این متن که بیان مذهب ابی‌علی را نموده علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که ممکن است جواب در این جا گفته شود مر ابی علی را به آنچه ذکر نموده‌ایم در کتاب *نهایة المرام*[2].[3]

**قال: و یجوز فی المستحقّ کونه عقاباً.**[4]

این مذهب ابی‌الحسین بصری است، پس بتحقیق کـه او تـجویز نموده که واقع شود امراض در کفّار و فسّاق از جهت عقاب ایشان، از جهت آن که المیست که به مستحقّ آن رسیده می‌شود، و ممکن است که تعجیلش قبل از فوت از جهت مصلحت باشد از برای بـعضی از مکلّفین به نحوی که در حدود[5] می‌باشد. و منع نموده قاضی قضات این را که امراض عقوبت باشد، و گفته است به عنوان جزم که این امور مثل محنتیست که رو می‌دهد بدون آن که از عقوبت باشد، به جهت آن که واجب است و لازم است که صاحب[6] امراض صـابر و راضـی

---

۱. *مناهج الیقین* / ۲۵۶

۲. بسنجید با مصدر ج ۲/ ۲۷۶ - ۲۹۵

۳. این کتاب تاکنون چاپ نشده است

۴. *کشف المراد* / ۳۳۰

۵. م: حدو

۶. کذا در نسخه‌ها. صحیح: صاحبان

باشند، و ترک جزع نموده در مقام تسلیم باشند و تن به قضا بدهند، واین در عقاب لازم نیست. پس فرق متحقّق است بینهما. و جواب منع عدم لزوم صبر است در عقاب‌که منع سندباشدوالاّمنع منع خوب نیست واین عدم‌لزوم‌ازجهت آن‌است که‌رضا به دو معنی اطلاق می‌شود [الف - ۲۶۰].

یکی[1] اعتقاد به حسن و خوبی فعل عقاب و این مشترک است[2] میان فعل و عقاب و محنت.

و ثانی: موافقت آن فعل است با خواهش و آرزو و شهوت کسی، و این مقدور نیست که الم موافق آرزو باشد و کسی خواهد، پس واجب نیست در محنت و در عقاب این رضا، پس هر دو هم مرض و هم عقاب مذکور در این معنی مساویند. و اگر به معنی اوّل باشد واجب است در عقاب، پس همچنین صبر بنابراین /*ب/۱۹۳/ اعتقاد واجب است به این نحو که اظهار خلاف رضا - مثل جزع - از او به فعل نیاید، و واجب است[3] ایضاً تسلیم به این نحو که معتقد باشد این را که اگر دفع این می‌توانست نمود چون مصلحت او در این است نمی‌کرد و امتناع نمی‌نمود. این است تحقیق علاّمه، رحمه اللّه تعالی.

و در حدیث واقع است که جهت مؤمنین مشقّتِ حالتِ موت کفّارهٔ ذنوبشان می‌شود.

**قال: و لایکفی اللّطف فی الم المکلّف فی الحسن.**[4]

یعنی لطفی که سابق تعریفش شد که امری است که باعث قرب به

---

۱. م : + آن که

۲. م : - است

۳. م : - به این نحو ... است

٤. کشف المراد / ۳۳۱

طاعت و بعد از معصیت می‌شود مثل خلق قدرت در عبد، کافی نیست در خوبی و خوب شدن الم مکلّف، بلکه لابدّ است که در مقابل آن عوضی باشد ـ مثل حصول نفع یا دفع ضرر ـ از جهت آن که طاعت واقعه از علّت الم که به سبب لطف واقع است مقابلش ثواب است جهت مستحق، پس الم مجرّد از نفع شد؛ زیرا که در اطاعت صلات مثلاً عملی هست و المی هم هست در ضمن آن عمل، ثواب هرگاه عوض عمل[۱] باشد پس الم بدون عوض خواهد بود و این قبیح است.

و حاج محمود گفته است: «ای لایکفی کون الم المکلّف لطفاً مقرّباً له الی الطّاعة مثلاً فی کونه حسناً، بل لابد و ان یقع فی مقابلیة[۲] عوض [و] هو اما حصول نفع او دفع ضرر، لانّ الطّاعة الواقعة بسبب هذا اللّطف یقابلها الثّواب المستحقّ، فیبقی الالم مجرّد عن النّفع، فیکون قبیحاً. ولی فیه نظر اذ الالم انّما یصیر حکمه المنفعة و به یصیر حسنا اذا لم تکن لذّة المتالم الحاصل له[۳] [ب ـ ۲۶۰] من ادراک عوضه ممکن الحصول بدونه، و لو امکن حصول هذه اللّذة بدونه کان الا لم ضرراً لا نفع فیه، و هو قبیح».

و ملاّعلی در تحت متن بعد که: «ولا یحسن» الی آخره است همین مضمون را گفته به این عبارت: «یعنی ان الا لم لایحسن اذا کانت اللّذة مشتملة علی اللّطف الّذی من الا لم لان الآلام انّما تصیر فی حکم المنفعة اذا لم یکن طریق لتلک المنفعة الاّ بذلک الا لم، و لو امکن الوصول الی[۴] المنفعة[۵] بدون الالِمَ کان ألا لم ضرراً و هو قبیح».[۶]

---

۱. م: الم
۲. کذا در نسخه / صحیح: مقابله
۳. م: ـ له
۴. م: ـ الی

و شارح اصفهانی در شرح این متن گفته: «ذهب الشّیخان و قاضی القضاة الی أنّ اللّطف غیر کافٍ فی[7] الم المکلّف لیکون حسناً، بل لابد فیه ان یقع فی مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر، لأن الطّاعة الواقعة لأجل الالم بسبب اللطف مقابلها الثّواب المستحقّ، فیبقی الالم مجرّداً عن النفع، فیکون قبیحاً».

و ملاّعلی به همین صورت بعینها شرح نمود، لیکن شیخان و قاضی را اخراج نموده و در باقی موارد زده. و غنی کشمیری گفته است شعری در مذمّت[8] مضمون این عمل به این نحو، شعر:

دگــران را هــمه دارنــد بــه خــاطر
شعری که غنی گفت کسی یاد ندارد[9]

و مصنّفین اکثر چنین کرده‌اند اگر محور باشد کار آسان است، همه کس می تواند کرد، لیکن ان شاء اللّه ـ تعالی ـ به تأیید الهی خود تواند راه حقّ یافت و معنی حقّ جست.

فــیض روح القــدس ار بـاز مـدد فـرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد.[10]

لیکن اگر چنین امری الحال کسی بکند[11] و گفته دیگری را[12] در بیاض *ایران* مسوّده و به زبان قلم بگـوید بـه هـند روسیاهی سـفید

---

۵. ن : النفعة
۶. *شرح التجرید* / ۳۵٤
۷. م : فی
۸. م : مضمت
۹. *دیوان غنی* /
۱۰. *دیوان حافظ* / ۸۸
۱۱. ن : ـ بکند
۱۲. م : دیگر در

می‌شود،[1] و ثمره به کمال نمی‌دهد، بلکه برگشته آخر شکوفه می‌کند، لیکن اکثر این کار کرده‌اند و انکار این نکرده‌اند. این مذهب شیخین و قاضی القضات است که مصنّف ـ رحمه اللّٰه ـ اختیار نموده‌اند.

و تجویز نموده‌اند بعضی از مشایخ ادخال الم را بر مکلّف هرگاه مشتمل بر لطف و منظور اعتبار آن باشد اگر چه حاصل نباشد در مقابل آن الم عوضی، از جهت آن که الم همچنان که خوب است از جهت نفعی که مقابل آن است همچنین خوب است از جهت امری که الم [الف ـ ۲٦۱] آخر به آن مؤدّی می‌شود، و از این جهت است که مشقّت سفر گواراست به ما چون رنجی کشیده‌ایم، و نفعی که مقابل متاعیست که به جهت تجارت است همیشه برده‌ایم آن هست و آن متاع نفعی دارد اگر چه مقابل الم عوضی نباشد، و همین کافیست که مشقّت سفر علّت حصول ربحیست که مقابل متاع تجارت است و آن متاع عوض و ربح دارد، و همچنین این جا المی که آن از لطف است اگر نمی‌بود، پس ثواب مقابل طاعت نیز نمی‌بود، چنانچه در تجارت اگر الم سفر نبود و حرکت نمی‌شد نفع مقابل متاع نبود.

و حجت اوایل این است که الم غیر مستحقّ اگر نباشد مشتمل بر نفع یا دفع ضرر خواهد بود قبیح، و آنچه از طاعت کرده می‌شود عوض از جهت وجود الم نیست، یعنی /*الف/۱۹۳/ این طاعت نفع و ثواب جهت الم نیست. و امّا اجر جهت مستحق بنابر طاعت اوست و مقابل طاعتیست که او نموده، نه مقابل الم، پس الم مجرّد از نفع

۱. کذا جمله چنین است

می‌شود و این قبیح است.

و در *مناهج الیقین* علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در مبحث لطف و الم کلامی چند ایراد نموده که مجمل آن این است که: لطف باعث قرب به طاعت و بُعد از معصیت می‌شود و لطف را موقوفٌ علیه طاعت دانسته، و گفته لطف با داعی منشأ عبادت می‌شود و لطف در باب امور مثل عبادات مختلف می‌باشد، و گاه هست که لطف هست و فعل عبادت به سبب مانعی واقع نمی‌شود، و لطف گاه فعل خداست و گاه فعل عباد است که معرّف آن خدا است.

و بعد از آن بیان احکام الم را نموده و گفته است که الم گاهی از ما واقع می‌شود نسبت به غیر، مثل ذبح شاة[1] و اضحیه[2] به عنوان ندب و وجوب. و گاه از خدای ـ تعالی ـ است مثل عقاب اخروی، یا ابتداءً مثل الم دنیوی، و این المی که مذکور شد به مصلحت الهیست و لطف می‌باشد نسبت به متألّم یا غیر آن به شرط آن که مقابلش عوضی باشد زیاد از الم.

و گفته است که بعضی [ب ـ ٢٦١] تجویز نموده‌اند که عطا نماید خدای ـ تعالی ـ به لطف خود لذّتی به عبد عوض الم، و بعضی گفته‌اند که اگر بدون آن الم لذّت میسّر نشود مجور است الم و الاّ ظلم خواهد بود.

و بعد از این مراتب بحث چندی از مخالفین نقل نموده و در بحث چهارم گفته: «الرّابع انّ الحاکم هو اللّه ـ تعالی ـ فلا یجب علیه شیء لأنّه

---

١. شاة: گوسفند

٢. اضحیه: قربانی کرد

لا[۱] حاکم فوقه. الخامس: أنّ الداعیة المقربة ممکنة للّه ـ تعالی ـ فجاز خلقها ابتداءً[۲] من دون الفعل الّذی هو اللّطف».[۳] تمّ کلامه، و در الم نیز این حرف می‌رود.

**قال: و لایحسن مع اشتمال اللّذة علی لطفیته.[٤]**

یعنی خوب نمی‌باشد الم با وجود آن که لذّت حاصله عقیب الم مشتمل باشد بر لطفی که در الم است. این مذهب ابی‌الحسین بصری است به خلاف مذهب ابی‌هاشم.

و تقریر مذهب ابی‌هاشم این است که: ما اگر فرض کنیم اشتمال لذّت الم را بر لطفی که مشتمل است بر آن لطف الم آیا خوب است از خدای ـ تعالی ـ فعل ألم به صاحب حیاتی از جهت لطف نمودن به غیر با وجود دادن عوض زایدی که اختیار کند آن را متامّل متالّم اگر به او عرض شود؟ گفته است ابوهاشم بلی! خوب است از جهت آن که المی که مشتمل برمنفعت وفا کننده به عوض باشد در حکم منفعت است نزد عقلا، و از این جهت است که نشمرده‌اند عقلا مشقّت سفر مؤدّی به ربح را ضرر و هرگاه الم در حکم منفعت باشد می‌گردد حصول لطف به حسب تقدیر دو نفع، پس حکیم مختار است در اختیار نمودن هر کدام که خواهد.

و ابوالحسین منع این نموده از جهت آن که الم می‌گردد در حکم منفعت هرگاه نباشد راهی از برای آن منفعت مگر از راه الم، و اگر

---

۱. م: ـ لا
۲. الف: اعداداً
۳. مناهج الیقین / ۲٥٤
٤. کشف المراد / ۳۳۱. م، الف: لطفیة

ممکن باشد وصول به آن منفعت بدون ان الم خواهد بود آن الم ضرر و عبث. پس از این جهت است که عُقلا ضرر دانسته‌اند سفری را که نفع آن بدون آن سفر ممکن باشد.

و در شرح ملاّعلی بعد از این متن واقع است: «یعنی أنّ [الـ] لم لایحسن اذا کانت اللذّة مشتملة علی اللّطف [الف ـ ۲۶۲]الّذی من الآلام؛ لأنّ الآلام انّما تصیر فی حکم المنفعة اذا لم یکن طریقاً لتلک المنفعة الّا ذلک الالم، و لو امکن الوصول الی المنفعة بدون الا لم کان الالم ضرراً و هو قبیح».[۱]

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در مبحث لطف کتاب *مناهج الیقین* ایراد نموده: «که تدنیب، لو کان فی مقدوره ـ تعالی ـ وجود لذّةٍ یقوم مقام الألم فی کونه لطفاً للمکلّفین هل[۲] یحسن منه ـ تعالی[۳] ـ فعل الا لم بدل اللّذة؟ جوّزه ابوهاشم، لأنّ الا لم لم یخرج بکونه لطفاً و بالعوض[٤] عن کونه ظلماً و عبثاً[٥] و یصیر کالمنفعة، فیتخیر الحکیم. و بعض المشایخ منع منه و هو اولی؛ لأنّ الا لم انّما یحصل باعتبار اللّطف و العوض اذا لم یکن لهما طریق الا هو، امّا لووجد طریق غیر مؤدٍّ الی ضرر و یکون محصّلاً للطف[٦] فهو اولی و لم یجز[۷] فعل الألم».[۸]

و ملاّحاج محمود در شرح این متن نوشته بعد از «لطفیته» به این

---

۱. *شرح التجرید* / ۳۵٤
۲. ن : بل
۳. ن : + وجود. مؤلف بعد از آن عبارت را خط زده است.
٤. مصدر : ـ بالعوض
٥. مصدر : ـ عبثا
٦. مصدر : لللطف
۷. م : یخبر
۸. *مناهج الیقین* / ۲۵۷-۲۵۸

عبارت: «اذ اشتمال اللّذة علی لطفیته ملزوم ان یکون لاکتسابها طریق آخر، فیکون ایلامه ضرراً لانفع فیه و هو باطل قطعاً، هکذا فسّره الشّراح کلامه هذا؛ و لی فیه نظر فالاولی ان یقال: و لایحسن الالم مع اشتمال اللّذة علی لطفیته کان یستلذّ المتألّم به، لأنّه یوصله الی نعمة، اذ ذاک امر یختلف بحسب الاشخاص و الاوقات و ما هو جهة حسن أمر یجب أن یکون کذلک، و لذا قال و لایشترط فی الحسن اختیار المتالّم بالفعل».

یعنی شرط نیست در حسن و خوبی المی که به فعل می‌آید از خدای ـ تعالی ـ ابتداءً بدون کفّاره یا عوض امری این‌که متالّم عوضی زاید از آن را قبول و[1] اختیار نماید بالفعل، یعنی این شرط حسن الم[2] باشد از جهت آن که اعتبار اختیار /*ب/١٩٣/ می‌باشد در نفعی که متفاوت است در آن اختیار متالّمین، یعنی تفاوت و اختلافی در عوض جهت صاحبان ألم تواند به هم رسید، امّا نفع بالغ به حدّی که جایز نباشد اختلاف در اختیار امرین در آن پس خوب است و صواب است اگر چه حاصل نباشد اختیار بالفعل از آن، این است عوضی که مستحقّ است بر آن خدای ـ تعالی ـ یعنی خدا می‌دهد و ادا می‌کند.

## مسألة رابع عشر

## در اعواض است

**قال: و العوض نفع مستحق خالٍ عن تعظیم و اجلال.**[3]

---

١. م: ـ و
٢. م، الف: ـ حسن الم
٣. کشف المراد / ٣٣٢

چون ذکر نمود مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ ذکر ألم اوّل را که مبتدا باشد بدون [ب ـ ٢٦٢] سبب و امر سابقی با لزوم تعقّب آن ألم اوّل به عوض زاید، واجب است بحث از عوض و احکام آن.

و ابتدا نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به تحدید و تعریف عوض، پس گفته که: «عوض نفعی است» و این قید «نفع» جنس است از برای متفضّلٌ به، یعنی آنچه بعنوان تفضّل داده می‌شود و آنچه به عنوان استحقاق می‌شود همه را شامل است لفظ نفع، لیکن از قید مستحقّ بیرون می‌رود آنچه تفضّل به آن می‌شود، پس قید «مستحق» فصل آن است که ممیّز است از متفضّلٌ به که به غیر مستحقّ و بدون استحقاق داده شود، و از قید نمودن مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ که خالی باشد از تعظیم و اجلال، بیرون رفت ثواب.

و در شرح بهشتی از خالی بودن از تعظیم و اجلال قلمی شده: «فیخرج عنه الامر و الثواب، فانّهما یستحقّان علی ما کان و مقابلة فعل العبد، فهی للتعظیم، و یؤیّد ذلک قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام لبعض اصحابه فی علّة اعتلها: «جعل اللّه ما کان من شکواک حطّاً لسیئاتک، فانّ المرض لاأجر فیه [و] لکنّه یحطّ السیئات و یحتّها حتَّ الاوراق، و انّما الاجر فی القول باللسان و العمل بالایدی و الاقدام، و انّ اللّه سبحانه یُدخل بصدق النیّة و السریرة الصالحة من یشاء من عبادة الجنة.»[1] پس الم علیّ ـ [علیه‌السلام] ـ از اجلال و تعظیم است، که با امر و ثواب این هر دو می‌باشد که عوض ایدی و اقدامند[2].

۱. نهج البلاغة، قصار ۴۲

۲. م، الف: ـ و در شرح بهشتی ... اقدامند.

**قال: و یستحق علیه ـ تعالی ـ بانزال الآلام و تفویت المنافع لمصلحة الغیر، و انزال الغموم سواءٌ استندت الی علم ضروری او مکتسب او ظنٍ لاماتستند الی فعل العبد، و امر عباده بالمضارّ او إباحته، او تمکین غیر ۲العاقل.**

این وجوهیست که مستحقّ است به سبب اینها عبد عوضی را که بر خدای ـ تعالی ـ است که بدهد:

اوّل: انزال آلام است به عبد، مثل مرض و غیر آن. و پیش گذشت بیان وجوب عوض بر خدای ـ تعالی ـ به سبب اینها از حیثیّت اشتمال بر ظلم اگر عوض داده نشود و واجب نباشد.

ثانی: تفویت منافع است هرگاه از خدای ـ تعالی ـ باشد، این فوت نمودن منافع از برای مصلحت غیر ـ مثل زکات مال ـ از جهت آن که فرق نیست میان تفویت منافع و انزال مضارّ، مثل این که اگر خدای ـ تعالی ـ بمیراند ابنی را از زید و بوده باشد در علم خدای ـ تعالی /*الف/۱۹٤/ ـ این که اگر زنده باشد او منتفع می‌شود زید، پس مستحقّ می‌شود عوض را از خدای ـ تعالی ـ از آنچه فوت شده از او در منافع ولدش، و اگر بوده باشد در علم خدای ـ تعالی[1] ـ عدم انتفاع او از ولدش چون والد فوت می‌شد پیش از رسانیدن این انتفاع مستحقّ عوض نخواهد بود، از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ تفویت آن نفع ننموده و قبل از انتفاع از ولد آن اب فوت می‌شد.

و همچنین خدای ـ تعالی ـ اگر اهلاک مال او [الف ـ ۲٦۳] نموده

---

۱. م : ـ این که اگر زنده ... تعالی

باشد مستحقّ عوض است او به سبب این، خواه آن که مشعور به او باشد اهلاک مال یا نباشد، از جهت آن که تفویت منفعت مثل انزال الم است. پس اگر صاحب الم سازد کسی را که مشعور به او نشود الم ـ مثل مجنون را ـ مستحقّ عوض هست البته، همچنین هرگاه فوت شود از او منفعتی از جانب اللّه و مشعور او نباشد مستحقّ عوض خواهد بود.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که نزد من در این وجه نظر است. ممکن است که وجه نظر این باشد که چون او متألّم نمی‌شود عوضی از اجر ندارد.

سیم: انزال غموم است، به این نحو که خدای ـ تعالی ـ می‌کند اسباب غم را، پس باید عوض اجری باشد او را از جهت آن که غم جاری مجرای ضرر است پیش عقل، خواه آن که غم به سبب علم ضروری باشد به وصول مصیبت، یا وصول الم، یا آن که ظنّی باشد به سبب علامت ورود مضرت یا فوات منفعت، یا علم مکتسبی باشد در آن از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ ناصب دلیل و باعث نظر است در آن، و همچنین ناصب علامت ظنّ است، پس چنانچه سبب غم از جانب خدای ـ تعالی ـ است عوض نیز با او است، امّا غم که حاصل باشد از عبد خودش بدون آن که سبب آن خدای ـ تعالی ـ باشد دو نحو است، یکی: آن که عبد فکری می‌کند پس اعتقادات جهل به هم می‌رساند به نزول ضرر به او. دویم فوات منفعت را تصوّر می‌کند؛ پس بتحقیق که عوضی نیست مر او را بر خدای ـ تعالی ـ و اگر بکند خدای ـ تعالی ـ به او فعلی را که اگر مشعورٌ به او بشود آن امر صاحب غم

می‌شود، مثل آن که معدوم نماید از او مالی که مشعورٌ به او نباشد تا آن که آن شخص فوت شود، پس بتحقیق که او نیز مستحق عوضی[1] نیست که بر خدای ـ تعالی ـ باشد آن، از جهت آن که هرگاه مشعور به نباشد او را این غم صاحب غم نخواهد بود.

رابع آن است که: خدای ـ تعالی ـ امر نموده /*ب/١٩٤/ عبادش را به الم رسانیدن به حیوان یا اباحت آن [ب ـ ٢٦٣] خواه آن که امر از برای ایجاب باشد مثل ذبح در هَدی[2] و کفّاره و نذر، یا آن که در ندب باشد مثل اضحیه.

پس بتحقیق که عوض تمام بر خدای ـ تعالی ـ است از جهت استلزام امر و اباهت چیزی حسن و خوبی آن، و الم بتحقیق که خوب است هرگاه مشتمل بر منافع عظیمه باشد که بالغ باشد در مرتبهٔ کمال به مرتبه‌ای که خوب باشد الم رسانیدن[3] جهت آن حیوان[4].

خامس از وجوه اسباب عوض: تمکین غیر عاقل است مثل سباع وحش و سباع طیر و هوام[5].

و بتحقیق که اختلاف نموده‌اند اهل عدل یعنی شیعه و معتزله در این جا بر چهار قول، پس رفته‌اند بعضی از ایشان به این که عوض بر خدای ـ تعالی ـ است مطلقاً، و این مذهب حقّ است و منسوب ساخته‌اند این قول را به ابی علی جبائی. و گفته‌اند جمع دیگر که عوض بر فاعل ألم است، و این قولیست که حکایت کرده شده از ابی

---

١. م : عوض
٢. هدی : قربانی در مکه
٣. م ، الف : ـ رسانیدن
٤. م ، الف : ـ حیوان
٥. هوام : حشرات

علی نیز. و گفته‌اند جماعتی دیگر که عوضی نیست این جا، نه بر خدای ـ تعالی ـ و نه بر حیوان. و گفته است قاضی القضاة که اگر حیوان ملجأ باشد از خدا به ألم رساندن به سبب جوع و شبه آن خواهد بود عوض بر خدای ـ تعالی ـ و اگر ملجأ نشود، حیوان خواهد بود عوض بر حیوان بنفسه و حقّ این است که عوض بر خداست مطلقاً.

حجّت گفته‌اند اوّلون که گفته بودند عوض بر خداست مطلقاً و این حقّ بود به این که: خدای ـ تعالی ـ اینها را تمکین داده و در اینها میل شدیدی به الم رسانیدن، مقرر کرده با امکان عدم آن، و نداده به اینها عقلی که تمیز[1] نمایند حسن الم را از قبحش، و زجر نفرموده اینها را به چیزی از اسباب زجر با امکان کلّ اینها، پس این به منزلهٔ اغـرا[2] و حریص نمودن است به الم، پس اگر خدای ـ تعالی ـ بعد از الم عوضی ندهد قبیح خواهد بود از خدا، پس عوض با خدا است.

و حجّت گفته‌اند آخرون که می‌گفتند عوض بـر فـاعل الم است بقوله ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ «انّ اللّه [الف ـ ۲٦٤] ینتصف للجمّاء من القرناء».[3]

و در شرح حاج محمود واقع است بقوله ـ علیه السّلام ـ یقتص للجمّاء من القرناء،[4] اذ الاقتصاص یومئذ انّما یکون باخذ العوض».

و حاصل معنی این می‌شود که در قیامت تدارک و قصاص کرده می‌شود از برای حیوان بی شاخ مظلوم از شاخ داری /*الف/۱۹۵/ که

۱. کذا ۲. اغرا: تحریک کردن و برانگیختن

۳. بسنجید با: *النهایة* ج ۱/ ۳۰۰ و *بحارالانوار* ج ٦٤/٤ و ٣٠/٦

٤. *بحارالانوار* ج ۷ / ۹۱ ط بیروت

ظالم است، پس عوض با فاعل است.

و حجّت گفته‌اند نفی کننده‌های مر عوض که باید نه بر خدای ـ تعالی ـ و نه بر حیوان باشد این عوض بقوله ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ جرح العجماء جبار»[1]. یعنی جراحتی که لا یُعقل می‌کند عوض ندارد و هدر است.

و در *صراح اللّغة* واقع است که «عجماء: چارپا[2] [ی] و فی الحدیث: جرح العجماء جُبار»[3]. و در باب الواو[4] و فصل الجیم آن واقع است که: «جبار بالضّم هدر؛ یقال ذهب دمه جباراً أی هدرا»[5]؛ پس عوض بر هیچ کس نیست.

و حجّت گفته است قاضی که به الجاء و عدم الجاء قائل بود که تمکین مقتضی انتقالِ عوض از فاعل نیست به ممکن و تمکین دهنده و الاّ بایست که عوض قتل به صانع سیف منتقل شود، به خلاف الجاء که مقتضی اسناد فعل است حقیقت به ملجی یعنی ملجأ کننده. و از این جهت است که خوب است مذهب او نه اسناد به ملجأ یعنی ملجأ کرده شده، و به این حجّت قاضی گفته که بدون الجاء با حیوان است و با الجاء با خدا است. و ایضاً حجّت گفته است که عوض اگر بوده باشد بر خدای ـ تعالی ـ خوب نخواهد بود منع سباع از اکل مردم.

بیان این متن در شرح علاّمه دقیق شرح شده. و در حلّ آن باید تأمّل نمود و دانست که این نحو است؛ زیرا که در آن شرح چون

---

۱. بسنجید با *النهایة* ج ۱۸۷/۳

۲. کذا

۳. *صراح اللغة* / ۳۰۰

۴. کذا. صحیح : الراء

۵. *صراح اللّغة* / ۱۰٤

عوض بر خدای ـ تعالی ـ بودن که منسوب بود این مذهب برای علی جبایی و حقّ بود جواب آن گفته نشده و شروع شده به جواب مذاهب غیر حقّه به ترتیب.

امّا جواب از اوّلِ مذاهب باطله که عوض بر فاعل الم بود به این نحو گفته است [ب ـ ٢٦٤] که دلالتی نیست در حدیث بر این‌که خدای ـ تعالی ـ منتصف است از برای جمّا از قرنا یعنی ظلمی که بی‌شاخ بر شاخ‌دار نموده باشد، داد آن را می‌گیرد به این معنی که عوض با قرنا باشد، بلکه به معنی آن است در این مقدمه مذکوره در بین به انصاف و عدل خدای ـ تعالی ـ عمل می‌کند، پس این حدیث[1] تصدیق است به تعویض خدای ـ تعالی ـ ظلمی که به جمّا شده، یعنی خدا خود تدارک می‌کند ، چنانچه سیّد هرگاه عزم داشته باشد که آنچه تلف نموده عبدش تدارک نماید می‌گویند که سیّد بتحقیق که خود[2] انصاف داد و تدارک نمود از عبدش جهت مظلوم؛ با وجود آن که این کلام احتمال مجاز نیز دارد که تشبیه نموده شده باشد قرنا به تمکن در ظلمش به ظالم و مظلوم به جمّا تشبیه شده باشد از جهت ضعفش.

و جواب از مذهب ثانی ـ که نفی عوض بود مطلقاً که نه بر خدا باشد /*ب/١٩٥/ و نه بر حیوان ـ این نحو است که: مراد انتفاء قصاص است، یعنی قصاص انسانی لازم نیست در جنایتی که ذی قرن نموده شد، بلکه اخذ عوض می‌شود در قیامت. پس معنی جرح العجماء جبّار یعنی قصاص نیست، نه آن که هدر است.

---

١. م ، الف : ـ به معنی آن ... حدیث

٢. م ، الف : ـ خود

و جواب از مذهب ثالث که مذهب قاضی بود ـ که اگر حیوان مثل سباع از جوع و غیره ملجأ باشد در آلام نمودن عوض بر خداست و الا بر حیوان است، و دلیل گفته بودند که تمکین دادن مقتضی انتقال عوض از فاعل قتل بر متمکن نیست و الاّ بایست عوض قتل بر صانع سیف باشد ـ به این نحو گفته شده جواب آن که: قاتل ممنوع است از قتل، و ذی عقل است و می داند که ممنوع از این قتل است و با وجود آن کرده، پس از این جهت بر صانع سیف نیست عوض قتل و بر قاتل است به خلاف سبع که ذی عقل نیست.

و جواب از مذهب رابع ـ که نیز مذهب قاضی بود که در تحت حکایت سیف و قاتل گفته بود بیان آن را که اگر حیوان ملجأ شود بر آلام از جوع و غیره عوض بر خداست و الّا بر حیوان است و حجّت گفته شده بود که اگر عوض بر خدا باشد خوب نخواهد بود منع [الف ـ ٢٦٥] سباع از اکل؛ زیراکه خدا موّفی و تدارک نماینده الم است ـ این نحو جواب گفته شده که گاهی خوب است منع کردن ما کسی را از امر[1] حسن هرگاه در منع وجه حسنی باشد، همچنان که خوب است منع ما صبیان را که غیر مکلّفند از شرب خمر، و همچنین منع عقاب کننده از عقاب مثل شفاعت نیز مجوّز است گاهی، پس خوب نبودن منع آن سبع ممنوع است. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح این متن نقل نموده. و مراد از منع امر حسن ظاهر این است که منع از امر مباح خواسته باشد ، چنانچه در کتاب *مناهج* در

١. م: مر

مبحث سادس در بیان الم ایراد نموده به این عبارت: «و الحسن قد یقع منا علی وجه الا باحة کالذّبح للأکل، و علی وجه النّدب کالذّبح للاضحیة، و علی وجه الوجوب کذبح المنذور و العوض علیه ـ تعالی ـ فی هذه[1] که امر حسن را به معنی مباح بیان نموده، و سابق به این در فصل ثالث این کتاب در بیان افعال خدای ـ تعالی ـ گذشت این مطلب.

**قال: بخلاف الاحراق عند الالقاء فی النّار، و القتل عند شهادة الزّور.[2]**

یعنی صبی غیر مکلّفی را هرگاه طرح کنیم، در آتش پس محترق شود در این صورت فاعل وضع[3] الم خدای ـ تعالی ـ خواهد بود، یعنی خدای ـ تعالی ـ الم را داده است در انداختن در آتش و عوض و تدارک آن بر ما خواهد بود، و تدارک بر ما بودن خوب است، از جهت آن که این احراق واجب است موافق حکمت الهی و از جهت اجرای عادت، و خدای ـ تبارک و تعالی ـ منع نموده از طرح نمودن در نار کسی را پس کشته است طارح[4] مثل ایصال کنندهٔ در نار و رسانندهٔ الم، پس از این جهت است که عوض بر طارح است نه بر خدای ـ تعالی ـ و همچنین است /*الف/۱۹٦/ اگر شهادت بدهد نزد امام شاهدی به عنوان زور و غلط که موجب قتل باشد، عوض بر شاهد خواهد بود اگر چه خدای ـ تعالی ـ قتل مشهودٌ به را واجب نموده است بر امام، و بر خدا و امام چیزی نیست به جهت آن که قبول شهادت عادل عادت [ب ـ ٢٦٥] شرعیست و اجرای آن موافق شرع از استمرار عادت است.

---

۱. مناهج الیقین / ۲۵۵
۲. کشف المراد / ۲۳٤
۳. م : ـ وضع
٤. طارح : اندازنده

به این تفصیل علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود نقل نموده.

**قال: و الانتصاف علیه ـ تعالی ـ واجب عقلاً و سمعاً**[۱]

اختلاف نموده‌اند اهل‌عدل در این جا، پس رفته‌اند به این که انتصاف ـ یعنی حقّ مظلوم از ظالم گرفتن ـ واجب است بر خدای ـ تعالی ـ عقلاً، از جهت آن که او مدبّر است مر عباد را، پس نظر لطف او مثل نظر والد است بر ولد، همچنان که بر والد حقّ رعایت ولد هست همچنین واجب است بر خدای ـ تعالی ـ این مراتب، و این جا قیاس است مر غایب را بر شاهد و معقول را بر محسوس. و آخرون گفته‌اند که واجب است سمعاً از جهت آن که بر والد واجب است تدبیر اولاد و تادیب ایشان. و امّا انتصاف به این نحو که اخذ شود ارش[۲] از ظالم و دفع شود به مظلوم، مثلاً نسبت به طفل، و اخذ ارش او از ظالم و دفع آن [به] مظلوم.

علاّمه گفته مسلّم نداریم وجوابش را عقلا در این جا ـ یعنی در مثل اطفال ـ بلکه باید ترک نمود تا کامل شود عقول ایشان و بگیرند بعضی از بعضی حقّ خود را، این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده در شرحش. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اختیار وجوب آن نموده عقلا و سمعاً.

امّا عقلاً: به جهت آن که ترک آن مستدعی تضییع حقّ مظلوم است، از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ تمکین داده مر ظالم را و تخلیه

---

۱. *کشف المراد* / ۳۳۵

۲. ارش: به ارزش ما به التفاوت سالم و غیر سالم گویند

نموده میانهٔ آن و میان ظلم با قدرت او به منعش، و مظلوم قدرت به منع و اخذ حقّ خود ندارد؛ پس اگر خدای ـ تعالی ـ متکفّل استیفاء حقّ مظلوم نشود ضایع می‌شود حقّ مظلوم و این قبیح است عقلا.

و امّا از حیثیّت سمع: از جهت آن که در *قرآن*[1] وارد است: «انّ اللّه ـ تعالی ـ یقضی بین عباده بالحقّ» که خدای ـ تعالی ـ حکم میان عباد می‌کند موافق حقّ. و در صفت مسلمین واقع شده در *قرآن*[2] «بانّه الطّالب»، الی آخره یعنی جمعی که طالب حقّ غیرند که [الف ـ ۲۶۶] مظلوم باشد از غیر که ظالم[3] است و[4] قوله ـ تعالی ـ ﴿کتب علی نفسه الرّحمة﴾[5] و «القضاء بین عباده بالحقّ».

**قال: فلایجوز تمکین الظّالم من الظّلم من دون عوض له فی الحال یوازی ظلمَه.**[6]

این تفریع بنابر وجوب انتصاف است که به معنی داد مظلوم از ظالم گرفتن است، و آن این است که آیا جایز است که تمکین بدهد خدای /*ب/۱۹۶/ ـ تعالی ـ از ظلم ظالمی را بدون آن که عوضی از برای او بوده باشد فی الحال که موازی ظلم او باشد؟

پس منع نموده از این معنی مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و اختلاف نموده‌اند اهل عدل در این پس گفته است ابوهاشم و کعبی که این جایز

۱. کذا/ در مصحف چنین آیه‌ای نیست .
۲. کذا/ در مصحف چنین آیه‌ای نیست .
۳. م : + او
۴. ن : ـ است و
۵. انعام / ۱۲
۶. *کشف المراد* / ۲۳۵

است، لیکن اختلاف نموده‌اند در انحای تجویز آن.

کعبی گفته است که: جایز است که بیرون رود از دنیا و عوضی نباشد که موازی ظلم او باشد. و گفته است که: خدای ـ تعالی ـ تفضّل می‌کند بر او به عوضی که مستحقّ است آن را و دفع می‌کند آن را به مظلوم.

و ابوهاشم گفته: جایز نیست بلکه واجب است به تبقیت ظالم در دنیا و اخذ حقّ از ظالم، از جهت آن‌که داد مظلوم گرفتن واجب است، و تفضّل واجب نیست، پس جایز نیست واگذاشتن واجب به سبب جایز.

و گفته است سیّد مرتضی ـ رحمه اللّه ـ که به تبقیت آن ظالم تفضّل است أیضاً، پس جایز نیست تعلیق و گذاشتن حقّ مظلوم. و از این جهت است که واجب است عوض فی الحال و اختیار این نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به این جهت.

**قال: فان کان المظلوم من أهل الجنّة فرّق اللّه ـ تعالی ـ اعواضه علی الاوقات، او تفضیل علیه بمثلها، و ان کان من اهل العقاب اسقط بها جزءاً من عقابه بحیث لایظهر له التخفیف بان یفرّق النّاقص علی الاوقات.**

ملخّص کلام شرّاح این است که چون ذکر نمود وجوب ادای حقّ مظلوم را فی الحال، اراده نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که بیان کند کیفیّت ایصال عوض را به مستحقّ. بدان این را که مستحقّ عوض یا آن است [ب ـ ۲٦٦] که از اهل جنّت است، یا از اهل نار؛ پس اگر بوده باشد از اهل جنّت تفریق می‌کند خدای ـ تعالی ـ عوضها را بر اوقات و به او

داده می‌شود و به نحوی که مبیّن نشود[1] و معلوم نگردد انقطاع آن تا متالّم از انقطاع نشود، یا آن که تفضّل می‌کند خدای ـ تعالی ـ بعد از انقطاع عوض مثل آنچه به او تفضّل شده بود همیشه، تا از انقطاع متالّم نشود با آن که دو چندان می‌دهد[2] ایضاً، و اگر از اهل عقاب باشد ساقط می‌کند خدای ـ تعالی ـ جزئی[3] از عقاب مظلوم را به نحوی که ظاهر نشود جهت او تخفیف، به این نحو که تفریق می‌کند ناقص را بر اوقات عذاب او.

و حاج محمود در شرح خود گفته که: و در بعض نسخ متن به این نحو است که: «بحيث يظهر له التخفيف[4] بأن يفرق النّاقص على الاوقات»، بدون لفظ «لا».

و در بعض شروح واقع است که این سهو است؛ زیرا که ظهور تخفیف باعث سرور او[5] می‌شود. و گفته است ملاّمحمود که مرا در این تامّل است؛ از جهت آن که ظاهر است که این ناحقّ[6] است، از جهت آن که اگر معلوم او نشود نمی‌داند عوض به او داده شده، پس طلب خواهد نمود و این قدر منشأ سرور او نمی‌شود که منافی عقاب باشد.

**قال: و لايجب دوامه لحُسن الزّائد بما يختار معه الألم و ان كان منقطعاً، و لايجب حصوله في الدّنيا لاحتمال مصلحة التأخير، و الألم على القطع**

---

۱. م : شود

۲. م ، الف : ـ با آن که دو چندان می‌دهد

۳. نسخه‌ها : جزء

٤. م : ـ التخفيف

۵. م : و

٦. م ، الف : این حقّ

**ممنوع مع انّه غیر محلّ النّزاع.**[1]

چون ذکر نمود مصنّف وجوب عوض را در المی که رو دهد و ظلمی که متحقّق شود، شروع نمود در بیان احکامش.

و بتحقیق که اختلاف کرده‌اند شیخان در این جا، پس گفته است ابوعلی جبائی که واجب است دوام عوض، و گفته است ابوهاشم که واجب نیست دوام آن، و اختیار این نموده مصنّف، رحمه اللّه.

و دلیل بر آن این است که عوض حسن است از جهت اشتمال بر نفع زاید بسیاری فایق بر الم که اختیار می‌کند آنها را مؤلم آن ألم. و در بعضی شروح مثل شرح اصفهانی[2] عوض لفظ [الف ـ ۲٦۷] «مؤلم» «متالّم» آن الم واقع است؛ و منظور این است که اختیار کرده می‌شود نفع زاید از آن الم که متحمّل آن می‌شود همه کس به جهت آن نفع این الم را و به صاحب الم می‌دهند و او راضیست هر چند منقطع باشد و دایم نباشد.

و حجّت گفته است ابوعلی به جهت دوام آن به دو وجه که اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به جواب از هر دو:

اوّل: این که اگر عوض منقطع باشد واجب است که در دنیا برسد از جهت آن که تاخیر امر واجب بعد از وجوبش و انتفاء موانع موجب[3] منع واجب می‌شود، مگر آن که مانع رفع دوام باشد که چون حیات دایمی نیست و باید عوض دوام داشته باشد در دنیا، داده نمی‌شود، و هرگاه دوام منظور نباشد باید معجّلا در دنیا این عوض متحقّق شود.

---

۱. *کشف المراد* / ۳۳٦

۲. نسخه‌ها : صفهانی

۳. م : + واجب

جواب این است که قبول نداریم که مانع وصولش در دنیا انقطاع حیات است، بلکه ممکن است که در تاخیرش مصلحت خفیّه باشد، یا آن که متصّل باشد در دنیا و آخرت.

وجه دویم: جهت دوام آن است که اگر عوض منقطع باشد لازم می‌آید دوامش، و تالی باطل است و با مقدّم جمع نمی‌شود. بیان ملازمه این است که به انقطاع عوض متالّم و صاحب غم می‌شود صاحبِ عوض، و عوض را حسنی نخواهد بود؛ پس باید دایم باشد عوض جهت عدم تالّم او. و ایضاً در این صورت از انقطاعش که موجب ألم است دوامش می‌رسد به جهت آن که در هر ألمی عوضی هست، پس انقطاع موجب الم علّت دوام عوض است.

/*ب/۱۹۷/ و جواب این به دو وجه گفته می‌شود:

اوّل: آن که جایز است انقطاع آن عوض بدون آن که صاحب عوض[1] علم به انقطاع آن به هم رساند، به جهت آن که چون به تدریج اندک اندک این عوض به او می‌رسد مطلّع از انقطاع آن نمی‌شود، از جهت آن که انقطاع عظیمی به غیر این دارد از جانب اللّٰه که از رفع این با شغل به آنها که کثیرند مطلّع نمی‌شود و، مع هذا اگر تواند مطلّع شد او را نحوی [ب ـ ۲٦۷] می‌کنند که سهو می‌کند قطعش را.

دویم: آن که این مطلب محلّ نزاع نیست به جهت آن که بحث در عوض مستحقّ الم سابق است که آیا واجب است دوامش یا نه؟ و بحث در استلزام ألم حاصل به سبب انقطاع نیست که عوض دیگر نیز

۱. م: ـ عوض

خواهد بود به این الم، و همچنین حکم جاری باشد دائماً. این است تحقیق علاّمه ـ رحمه اللّه ـ. لیکن می توان گفت که هر چند کلام بر سراین نبود لیکن منجّر به این می‌شود و هرگاه الم در بهشت مفسده داشته باشد[1] محلّ حجّت هست، و اگر لازم باشد جهت الم عوضی پس عدم انقطاع آن اولی است از دادن عوض جهت ألم حادث.

**قال:و لایجب اشعار صاحبه بایصاله عوضاً.**[2]

این حکم دیگراست از برای عوض که مفارقت به هم می‌رساند به سبب این با ثواب و معلوم می‌شود که غیر ثواب است. و آن این است که واجب نیست اشعار به مستحقّ که این توفیر و زیادتی عوضیست از برای او، به خلاف ثواب از جهت آن که واجب است در ثواب مقارنت[3] تعظیم، و فایده در آن نیست مگر با علم به این که ثوابیست جهت او، به خلاف عوض که منافع است و لذّت است، و گاهی ملتذ می‌شود و منتفع می‌شود کسی که این عوض به او داده می‌شود و علم به این عوض ندارد، پس آنچه واجب است که برسد به کسی از جهت ثواب در آخرت باید عالم باشد به این که ثواب است نه آن که عوض ألم است.

و در شرح حاج محمود مذکور است بعد از متن به خلاف الثّواب که: «فانّه یجب أن یقارن التّعظیم، و لایحصل ذلک الاّ بأن یشعر بانّه ثواب، فلذا وجب دوامه لئلاً یتألّم بفقدانه و یکون ذلک منافیاً لکونه

۱. م: ـ باشد
۲. کشف المراد / ۳۳۷
۳. م، الف: مقارنه

ثواباً». و ایضاً ثواب که در آخرت می‌باشد مؤیّد این مطلب است به خلاف عوض که در این صورت ممکن است که وافر کند خدای ـ تعالی ـ عوض را در دنیا، خصوص بر بعض غیر مکلّفین که خود
٤ تمیز[1] ندارند و وَلیّ ایشان خدا است، و حقّ بعض [الف ـ ۲٦۸] مظلوم را از بعضی ظالم اخذ نموده و[2] بدهد در دنیا و در این صورت واجب نیست اعاده جهت ایشان در آخرت.

۸ **قال: و لایتعیّن منافعه.**[3]

این حکم ثالث است از برای عوض، و آن این است که معیّن نیست منافع آن به معنی این‌که واجب نیست رسانیدن /*الف/۱۹۸/ آن به منفعت معیّنی دون آخری، بلکه صحیح است توفیر به هر چه حاصل
۱۲ شود در آن شهوت در امر معیّن معوّض، لیکن عقابی که ساقط می‌شود باید عقاب مستحّق معیّن باشد، و این به خلاف ثواب است، از جهت آن که واجب است که بوده باشد از جنس چیزی که خواهد مکلّف که لذّت از او برد، مثل اکل و شرب و لباس و جماع که به آنها رغبت دارد
۱٦ و به شوق به آنها متحمّل مشقّت کسی در دنیا می‌شود، به خلاف عوض که بتحقیق که مبیّن شد که صحیح است ایصالش به صاحب ألم اگر چه نداند که این عوضِ الم اوست، پس صحیج است ایصالش به سوی او به کلّ منفعت اصلح به حال او، هر چند او نداند؛ و لازم
۲۰ نیست امر خاصی و نشانی از برای عوض که از این معلوم شود که

---

۱. کذا در نسخه‌ها. صحیح: تمییز
۲. م، الف: ـ و
۳. کشف المراد / ۳۳۸

عوضیست از غیر ثواب.

**قال: و لا یصحّ اسقاطهُ.**[۱]

این حکم دیگر است از برای عوض، و آن این است که صحیح نیست اسقاطش و نه هبه‌اش از کسی که صاحب حقّ است، و واجب است که به او داده شود نه در دنیا و نه در آخرت صحیح است،[۲] خواه آن که بوده باشد عوض بر خدای ـ تعالی ـ یا بر ما؛ این قول ابی‌هاشم است و قاضی القضاة.

و جزم نموده ابوالحسن به صحّت اسقاط معوّض که بر ما عباد است ادا نمودن آن واجب هرگاه طلب نماید حلالیّت حقّ را ظالم از مظلوم، و او را حلال کند به خلاف عوض بر خدای ـ تعالی ـ که آن ساقط نمی‌شود، از جهت آن که اسقاط آن از خدای ـ تعالی ـ عبث است از جهت عدم انتفاع خدای ـ تعالی ـ از این اسقاط.

و حجّت گفته قاضی جهت عدم اسقاط به این که مستحقّ [ب ـ ۲٦۸] عوض را قدرت نیست بر استیفای آن و قدرت نیست بر مطالبه آن، چون نمی‌داند مقدار آن را و نه جنس آن را، پس گشته است مثل صبی که صاحب ولیّ باشد که صحیح نیست اسقاط حقّش از غریمش.

و علاّمه گفته که وجه نزد من این است که می تواند اسقاط نمود از غریمش از جهت آن که حقّ است[۳] و در هبهٔ او نفع بسیار است از برای

---

۱. کشف المراد / ۳۳۸

۲. م ، الف : ـ صحیح است

۳. م : حقش

موهوبٌ له، و ممکن است نقل این حقّ به سوی او نمودن، پس محلّ بخشش است و هبه جایز خواهد بود، و حمل این ذی حقّ به صبی نابالغ به حکم قاضی ناحقّ نمودن تمام نیست، از جهت آن که شرع مثل نموده صبی را از تصرّف در مال خودش از جهت مصلحت شرعی، حتّی آن که اگر به حسب شرع نبود ما تجویز می‌نمودیم این نحو هبه از صبی ممیّز [را] هرگاه دین خود را بداند و داند که هبه احسانیست نسبت به غیر، و اختیار این احسان از جهت انتفاء ضرر نموده از کسی که شغل ذمّه بر او بوده بااشتمال این اسقاط بر احسانی که در هبه است. و می‌گفتیم که او مثل بالغ است.

لیکن /*ب/۱۹۸/ در شرع فرق است میان این هر دو و قیاس مع الفارق است قیاس این هر دو به هم، و بنابراین اگرعوض بر خدا باشد ممکن است صاحب حقّ هبه نماید به غیری و او را صاحب حقّ کند، چون ذکر نمودیم که این حقّ اوست و در هبه‌اش انتفاع موهوبٌ له هست، پس ممکن است انتقال انتفاع این حقّ، لیکن باید دانست که ثواب که باید که خدای ـ تعالی ـ بدهد صحیح نیست هبه‌اش به غیر از مثابی که او مستحقّ امری شده به سبب مدحی که مختصّ مثاب است، پس صحیح نیست نقلش به کسی که مستحقّ این مدح نباشد.

**قال: و العوض علیه ـ تعالی ـ یجب تزایده الی حدّ الرّضا عند کلّ عاقل، و علینا تجب مساواته.**

این حکم آخری است از برای عوض، و آن این است که عوض یا بر ماست یا بر خدای ـ تعالی ـ است؛ امّا عوض بر خدای ـ تعالی ـ پس

واجب است که زاید باشد بر الم که حاصل است از فعل خدای ـ تعالی ـ یا به امر خدای ـ تعالی ـ یا با اباحت او، یا تمکین او، چنانچه در پیش ما حکایت [الف ـ ۲٦۹] جمّا و قرنا گذشت. و از جهت غیر عاقل آن قدر زیاده که منتهی شود به حدّ رضای هر عاقلی که مقابل این ألم اگر به او احسان می‌شده باشد راضی باشد، از جهت آن که اگر چنین نباشد لازم می‌آید ظلم، به سبب آن که غیر مکلّفی را بدون تقصیر آزاری داده‌اند و مشقّتی عبث به او فرموده‌اند که هیچ ذی عقل به این راضی نمی‌شود مگر به مزد بسیار. امّا به مثل عوض چنین به منزلهٔ آن است که گویا هیچ ألم واقع نشده.

و امّا عوض اگر بر ما باشد پس واجب است مساوات آن با الم، یا آنچه از منفعت فوت نموده شده تدارک و اخذ شود از ما، به جهت آن که نسبت به ما زاید بر آنچه ضامن است آن را کنندهٔ ألم کردنش ظلم است، و بیرون نمی‌رود از آنچه به ضمان داده می‌شود از کردن فعل قبیح بر مأخوذ عنه[1] و ظلم که زیاد از آن اخذ شود تا تدارک تواند شد، یعنی لازم نیست زیاده تدارک و عوض که به سر حدّ عوض دادن الهی در آلام برسد.

## مسألهٔ خامس عشر
## در آجال است

**قال: و اجلُ الحیوان الوقت الّذی علم اللّه ـ تعالی ـ بطلان حیاته فیه.[2]**

---

۱. م ، الف : ـ بر مأخوذ عنه
۲. کشف المراد / ۳۳۹

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث از اعواض منتقل شد به بحث از آجال. و بتحقیق که بحث نموده‌اند از این متکلّمون در این مقام، از جهت مناسبت آن که این جا بحث نموده‌اند ایشان از مصالح و الطاف و جایز است که موت انسان در وقت مخصوصی لطف باشد مر غیرش را از مکلّفین، پس بحث کردند به این مناسبت از آجال بعد از بحث ایشان از مصالح و اعواض.

بدان این را که اجل به معنی وقت است /*الف/۱۹۹/ و ما می‌خواهیم به وقت امر حادثی را با آنچه تقدیر کند آن تقدیر وقت حادثی را، چنانچه گفته می‌شود: «جاء زید عند طلوع الشّمس» پس طلوع شمس امر حادث معلومیست از برای هر احدی، پس گردانیده شده وقت از برای مجیء زید، و اگر فرض شود کسی که جاهل باشد به طلوع شمس و داند مجیء زید را گفته می‌شود که طلوع شمس وقت مجیء زید شد.[1] هرگاه این را دانستی [ب ـ ۲۶۹] پس اجل حیوان وقتیست که داند خدای ـ تعالی ـ در آن بطلان حیات حیوان را، و اجل دین وقتیست که غریمان که قرار غرض در ما بین هم نموده‌اند اجل آن را مقرّر نموده باشند.

**قال: و المقتول یجوز فیه الامران لولاه.[2]**

بدان که اختلاف نموده‌اند مردم در مقتول، اگر مقتول نمی‌شد آیا چه می‌شد؟ پس مجبّره[3] گفته‌اند که فوت می‌شد قطعاً و این قول ابن

---

۱. م: ـ شد

۲. کشف المراد / ۳۴۰

۳. م: مجیره

هذیل علاّف است.

و گفته‌اند بعض بغدادیّین که او بود و عیش می‌کرد و زنده می‌ماند.

و اکثر محقّقین گفته‌اند که جایز است که زنده می‌ماند و جایز است که وفات هم می‌کرد، بعد از این اختلاف نموده‌اند، پس گفته‌اند قومی از ایشان که اگر معلوم باشد که اگر مقتول نمی‌شد باقی می‌ماند پس از برای او دو اجل خواهد بود، یکی که در قتل بود، و یکی در وقت موت.

و گفته‌اند جبائیان و اصحاب ایشان و ابوالحسین بصری که اجل آن وقتیست که کشته می‌شود در آن وقت و نیست برای او اجل دیگر، و اگر کشته نمی‌شد جهت او اجلی که زنده بماند در آن نیست حقیقی، بلکه تقدیری است.

و حجّت گفته‌اند جمعی که موت آن را واجب می‌دانند اگر مقتول نمی‌شد به این که اگر نمی‌بود موت، پس لازم می‌آمد خلاف علم الهی. و حجّت گفته‌اند آنها که حیات آن را واجب می‌دانند که اگر چنین می‌بود پس بدون قتل چون غنم[1] می‌مرد هر آینه بود ذابح غنم مردم نیکوکار، یعنی بایست کسی که غنم کسی را بکشد نیکوکار باشد چون آن می‌مرد؛ و این باطل است، پس وجوب عدم حیات آن نیز باطل است بلکه قود[2] مستلزم جنایتش است و الاّ نکرده بود نقصانی قاتلِ غنم جهت غیر، و هر آینه قود ـ یعنی عوضی ـ بر او نبود از جهت آن که معدوم و فوت ننموده حیات آن را.

---

۱. م ، الف : ـ غنم ۲. قود : قصاص

و جواب از اوّل چیزی است که گذشت سابق که علم تابع معلوم است و مؤثّر نیست، و علم علّت /*ب/۱۹۹/ نمی‌شود.

و جواب از ثانی به منع ملازمه است، از جهت آن که اگر بمیرد غنم عوضش زیاده از آن [الف ـ ۲۷۰] نیست که بر خدا است، پس ذبح آن باعث فوت آن عوض زیاد خدایی می‌شود، و قود و عوض که از قاتل گرفته می‌شود از جهت مخالفت شرع است، از جهت آن که قتل آن حرام است بر او اگر چه داند فوت آن را، و از این جهت است که اگر خبر دهد مخبر صادق به موت زید در وقتی جایز نیست قتل او در آن وقت به احدی.

**قال: و يجوز ان يكون الاجلُ لطفاً للغير لاللمكلّف.**[1]

یعنی جایز است و استبعادی ندارد که بوده باشد اجل انسان لطف از برای غیر خودش از مکلّفین، و ممکن نیست که لطف باشد اجل از برای مکلّف صاحب اجل بنفسه، از جهت آن که اجل اطلاق کرده می‌شود بر عمر و حیات او، و اطلاق می‌شود به اجل که وقت موتش است.

امّا اوّل ـ یعنی عمر ـ پس لطف نیست از جهت آن که تمکینیست مر او را در تکلیف و عبادت، و لطف زاید است بر تمکین، چون احسان است.

و امّا ثانی ـ که وقت مرگ است ـ پس آن قطع تکلیف است و

---

۱. کشف المراد / ۳٤٥

صحیح نیست که تکلیف کرده شود بعد از مرگ، پس بوده باشد لطف از برای او در چیزی که تکلیف می‌کند آن را در بعد مرگ، چه در بعد مرگ تکلیف نیست و لطف صحیح نیست که لطف باشد در ماضی که پیش بود.

## مسألهٔ سادس عشر
## در ارزاق است

**قال: و الرّزق ما صحّ الانتفاعُ به و لم یکن لأحدٍ منعه منه.**[1]

رزق نزد مجبّره چیزی است که اکل می‌شود، خواه آن که حلال باشد یا حرام. و در بعضی شروح واقع است که: «الرّزق ما ینتفع به مطلقاً». و نزد معتزله چیزی است که صحیح باشد انتفاع به آن و ممکن نباشد مر احدی را منع آن، مثل حرام از جهت قول خدای ـ تعالی ـ که ﴿و انفقوا ممّا رزقناکم﴾[2]. و خدای ـ تعالی ـ امر ننموده به انفاق از حرام؛ و این دلیل تعریف رزق است به صحّت انتفاع و سلب آن است از آنچه در آن هست منع غیر.

و امّا منع نمودن از آن پیش از آن که رزق شود هرگاه جایز باشد گفته‌اند که موصوف نمی‌شود به رزق، مثل طعامِ مباح در ضیافت که برزق موصوف نمی‌شود مادام که مستهلک [ب ـ ۲۷۰] و معدوم نشود از اکل مردم، از جهت آن که صاحبش را مباح است منع از آن پیش از استهلاکش به مضغ و بلع. و همچنین طعامٌ به همه رزق آن نیست پیش

---

۱. کشف المراد / ۳٤۱ ۲. منافقون / ۱۰

از استهلاک آن طعام، از جهت آن که مالک را هست منع از آن، مگر واجب باشد رزق آن بهیمه بر او، لیکن در اختصاص پیش از استهلاک بهیمه تامّل است، بلکه جزم است که رزق بهیمه به خصوص نیست چیزی هر چند عموماً رزق آن واجب باشد.

و غاصب هرگاه استهلاک نماید طعام /*الف/ ۲۰۰/ مغصوب را به اکل و خوردن موصوف نمی‌شود که این رزق آن است، از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ منع نموده از انتفاع به آن بعد از مضغش و بلعش نیز، از جهت آن که تصرّفات آن جمیع محرّمه است، به خلاف کسی که مباح باشد از برای او طعام، از جهت آن که بعد از مضغ و بلع خوب نیست احدی را که تفویت انتفاع آن نماید.

و باید دانست که نیست رزق ملک نیز، از جهت آن که بهیمه مرزوق است و نیست مالک چیزی و خدای ـ تعالی ـ مالک است. و گفته نمی‌شود که اشیا رزق خدای ـ تعالی ـ است و[1] ولد و علم رزق است جهت ما و نیستند ملک جهت ما، پس در این صورت تعریف رزق را مصنّف ـ رحمه اللّه ـ موافق مذهب معتزله معتقد است که نقل شده.

و باید دانست که ارزاق همه از جانب خدای ـ تعالی ـ است از جهت آن که او خالق جمیع ما ینتفع به است، و اوست که قدرت به انتفاع می‌دهد و سبب کسب رزق می‌شود و عبد را او مخصوص به انتفاع رزق بعد از حیازت یا غیر حیازت از اسباب موصله به رزق

۱. م: ـ و

می‌گرداند، و غیر را منع از انتفاع آنچه کسی تحصیل نموده می‌کند، و او خالق شهو تیست که به سبب آن متمکّن از انتفاع کسی می‌شود.

**قال: و السّعی فی تحصیله قد یجب و یستحبّ و یباح و یکره و یحرّم.**[1]

رفته‌اند جمهور عقلا به این‌که طلب رزق جایز است، و مخالفت نموده‌اند در این بعض صوفیّه از جهت اختلاط[2] حرام [الف ـ ۲۷۱] به حلال به نحوی که ممتاز نیست، پس باعث تصرّف در مال حرام می‌شود، و چیزی که این نحو باشد واجب است صدقه از آن دادن؛ پس واجب است بر غنی دفع ما [فی] یده بر فقیر تا آن که او نیز فقیر شود، و حلال باشد اخذ اموال ممتزجه به حرام جهت او، و به سبب آن که در آن طلب مساعده ظالمین است به اخذ عشور و اخراجات و مساعده به ظالم نمودن حرام است.

و حقّ امر این است که مذکور شد که تحصیل رزق لازم است و دلالت می‌کند بر این معقول و منقول. امّا معقول: از برای آن که آن دافع ضرر است پس واجب خواهد بود. و امّا منقول پس قول خدای ـ تعالی ـ است ﴿و ابتغوا من فضل اللّه﴾[3] و غیر اینها از آیات، و قول حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرموده: «سافروا تغنّموا»[4] که امر به سفر نموده‌اند جهت غنیمت.

و جواب از اوّل آنچه بعض صوفیّه در عدم تحصیل /*ب/۲۰۰/

---

۱. کشف المراد / ۳۴۱ : ـ یکره

۲. م : + به

۳. جمعه / ۱۰

۴. بحارالانوار ج ۲۲۱/۷۶ و ج ۲۶۷/۶۲

رزق گفته‌اند منع عدم تمیز است، یعنی منع می‌کنیم عدم تمیز[1] حلال و حرام را، از جهت آن که شارع تمیز[2] حلال و حرام را به ظاهر ید فرموده. و ایضاً بطلان این قول ثابت است از این جهت که منع از کسب مقتضی تحریم تناول است، پس چیزی اخذ نمی‌تواند کسی بکند هرگز و لازم که اخذ نکردن چیزی باشد باطل است اتّفاقاً.

جواب از شبهه ثانی که اعانت ظلمه[3] بود این است که مکتسب غرضش انتفاع است به زراعت و تجارت، نه معونت ظلمه.

هرگاه این را دانستی پس سعی در طلب رزق گاهی واجب می‌باشد به اجابت. و گاهی مستجبّ است هرگاه از کسب نیّت طلب توسعهٔ بر خود و بر عیال داشته باشد و گاهی مباح است اگر به اغنا و توسعه یعنی با عدم احتیاج به آن کسب نماید. و گاهی حرام است اگر توسعهٔ منع از واجبات الهی نماید.

## مسألهٔ سابع عشر
## در اسعار است

**قال: و السعرُ تقدیر العوض الّذی یباع به الشیء و هو رَخص و غلاءٌ، و لابدّ من اعتبار العادة و اتحاد الوقت و المکان، و یستند ان [ب ـ ۲۷۱] الی اللّه ـ تعالی ـ و الینا ایضاً.**[4]

سعر تقدیر و تعیین عوضیست که بیع کرده می‌شود به آن چیزی،

---

۱. کذا در نسخه‌ها. صحیح : تمییز

۲. کذا در نسخه‌ها

۳. م : ظلم

۴. کشف *المراد* / ۳۴۲ : و یستند الیه تعالی

پس سعر قیمت چیزی است و نیست آن ثمن و نه مثمن، و آن منقسم می‌شود به گرانی و ارزانی.

پس ارزانی: آن قیمتِ کمتر از معتاد است که جاری شده بـه آن عادت با اتحاد وقت و مکان، و گرانی زیادتی سعر و قـیمت است از آنچه جاری شد به آن عادت با اتّحاد وقت و مکان.

و بتحقیق که اعتبار نمودیم زمان و مکان را از جهت آن که گفته نمی‌شود که ثلج ارزان شده در فصل زمستان که وقت نزول آن است، از جهت آن که نیست آن وقت وقت بیعش. و جایز است که گفته شود که ارزان است در هوای گرم هرگاه کم باشد قیمت آن. و ایضاً گـفته نمی‌شود که ارزان است قیمت آن در جبال که همیشه در آن جا نزول می‌کند ثلج، از جهت آن که آن جا مکان بیع آن نیست. جایز است که گفته شود که ارزان است سعر آن در بلادی که عادت شده به بیع آن در آن جا.

بدان که هر واحد از ارزانی و گرانی گاهی می‌باشد از جانب خدای ـ تعالی ـ به این نحو که کم می‌شود جنس مـتاعی و بسـیار مـی‌شود رغبتِ مـردم بـه سـوی آن، پس حـاصل مـی‌شود گـرانـی از جـهتِ مصلحت مکلّفین، و گاهی بسیار می‌شود جنس آن متاع و کم می‌باشد رغبت ناس به آن به تفضّل از جانب خدا و انـعام از او، یـا از جـهت مصلحت دینیه، پس حاصل می‌شود ارزانی.

و گاه هست که از جانب ما عباد می‌باشد، هر دو /*الف/۲۰۱/ به این نحو که پادشاه حکم می‌کند بر بیع این متاع به سعر زیاد از راه ظلم، یا احتکار می‌کنند و نگاه می‌دارند متاع را مردم تا گران شود، یا ممنوع

است راه از خوف ظلمه، یا از برای غیر این معانی از اسباب که مستنده به ما عباد است، یا آن که پادشاه حکم می‌کند که کسی این متاع را بیارد و ارزان بفروشد ظلماً، یا جهت آن که ارزانی در مملکت به هم رسد حکم به جمیع در جمیع این جنس که به دست دارند[1] [الف ـ ۲۷۲] به این نحو می‌کند.

## مسألهٔ ثامنه عشر
## در اصلح است

**قال: و الاصلح قد يجب لوجود الدّاعی و انتفاء الصّارف.[2]**

اختلاف کرده‌اند مردم، پس گفته‌اند شیخان ابوعلی و ابوهاشم و اصحاب این هر دو که امر اصلح نیست واجب بـه خـدای ـ تـعالی ـ فعلش، یعنی در امور آنچه بهتر و خوبتر است فعلش به خدا واجب نیست. و بلخی گفته است که واجب است و این است مذهب بغدادیّین و جماعتی از بصریّین. و گفته است ابوالحسین بصری که واجب است در حالی دون حالی، و این است اختیار مصنّف، رحمه اللّه.

و تحریر صورت نزاع این است که خدای ـ تعالی ـ هـرگاه دانـد انتفاع زید را به ایجاد قدری از مال جهت او، و انتفاع ضرر دینی به این سبب از او و غیر او از مکلّفین، آیا واجب است ایجاد آن قدر از برای آن یا نه؟

حجّت گفته‌اند جمعی که واجب دانسته‌اند به این نحو که از برای

---

۱. م : دارید

۲. کشف المراد / ۳٤۳

خدای ـ تعالی ـ داعی به ایجاد این امر خاصِّ اصلح موجود است و نیست از برای او صارفی از این، پس واجب است ثبوتش از جهت آن که با ثبوت و تحقّق قدرت و وجود داعی و انتفاء صارف واجب است تحقّق این امر اصلح به حسب عقل. و بیان وجود داعی که احسانیست خالی از جهات مفسده، و بیان انتفاء صارف این است که به حسب فرض مفاسد منتفیست در این جا و مشقّتی در آن نیست، پس صارف نیست در این مقام.

و حجّت گفته‌اند نافیان این مطلب به این‌که وجوب آن لازم مؤدّی به محال است، پس محال خواهد بود. تحقّقش بیان ملازمه این است که اگر فرض کنیم انتفاء مفسده را در زاید از این قدر و ثبوت مصلحت در آن، پس در این صورت اگر واجب باشد ایجاد آن لازم می‌آید وقوع مالانهایه که همیشه زیاد شود، از جهت آن که ما این را فرض می‌کنیم در هر زایدی؛ و اگر واجب نباشد ثابت می‌شود مطلوب که عدم وجوب است.

گفته است ابوالحسین: هرگاه بوده باشد در این قدر خاصّ [ب ـ ۲۷۲] مصلحت، و خالیست از مفسده، /*ب/۲۰۱/ و بوده باشد در زاید از این وجود مفسده، واجب است بر معطی که عطا نماید همین قدر را از جهت وجود داعی و باعث آن و انتفاء صارف، و اگر نباشد در زاید مفسده الی غیر النهایة. پس بتحقیق که خدای ـ تعالی ـ می‌کند اگر خواهد این قدر زاید را، و اگر نخواهد نمی‌کند. و گاه هست که وجه نکردن از جهت آن است که کسی که بخواند کسی را و داعی شود در حصول فعلی و در آن فعل مشقّتی باشد که به منزلهٔ صارف

باشد، پس آن فاعل متردّد می‌شود میان صارف و داعی، پس واجب نیست نه فعل و نه ترک بر او.

و تمثیل این مقدّمه شده به این‌که کسی را که داعی به دفع نمودن درهمی به فقیری بعینه باشد و ظاهر نباشد از برای او ضرری در دفع آن، پس بدرستی که دفع می‌کند به آسانی به سوی او آن درهم را و اگر فقرای جماعتی حاضر شوند و باید دفع درهم به همهٔ ایشان کرد مساوی آنچه به اوّل بایست دفع شود، و شاقّ باشد دفع نمودن به هریک ایشان یک درهم؛ پس در این صورت اگر خواهد با تأمّل به یکی از ایشان یک درهم[1] می‌دهد و اگر نخواهد نمی‌دهد، پس هرگاه حصول فعلی موقوف به امر شاقّی باشد البته مقتضی تجویز عدم آن فعل است، پس حصول فعلی فرضاً اگر موقوف به امر محالی باشد اولی از این فعل شاقّ در عدم حصول آن امر خواهد بود و به فعل نخواهد آمد، و از این جهت است که گفته است: «قد یجب الاصلح فی بعض الاحوال دون بعض». و از برای نافیان وجوه دیگراست که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته که در *نهایة المرام*[2] بر سبیل استقصا آن را ذکر نموده‌ایم.

و ملاّعلی در شرح این متن گفته: بدان این را که مفاسد این باب که مذکور شده که اصلح واجب است بر خدای ـ تعالی ـ اکثر از احصا[3] است و من قدری را ذکر می‌کنم.

از آن جمله این است که اصلح به حال کافری که مبتلی به اسقام و

---

۱. م : ـ پس در این ... درهم

۲. در نسخه چاپی یافت نشد.

۳. نسخه‌ها: احصی . شماره کردن

آفات باشد این بود که خلق نشود، یا بمیرد در حال طفولیت، یا سلب عقلش [الف - ۲۷۳] شود پیش از بلوغ، و خدای - تعالی - این امر اصلح را به ایشان نکرده و ابقای او کرده تا آن که کافر به فعل آورده آنچه موجب خلود او شده در نار.

دیگر آن که خدای - تعالی - اماته[1] فرموده انبیا - علیهم السّلام - و اولیای مرشدین را، و باقی گذاشته ابلیس با تلبیس و ذرّیّات او را تا روز قیامت، پس بایست این اصلح باشد با آن که این اصلح نیست، و کافیست به این امور فظاعت امر.

و از این جمله این است که بنابر وجوب حکم اصلح لازم می‌آید مجالی باقی نباشد جهت تفضّل و نباشد /*الف/۲۰۲/ از برای خدای - تعالی - اختیاری در انعام و افضال، بلکه آنچه کند تأدیهٔ واجب[2] باشد، مثل ردّ ودیعه یا دین لازم که فعلش مستوجب شکر نیست، و بوده باشد دعای مردم جهت دفع بلایا و رفع بأساء و ضرّاء سوالی از خدا که تغییر بدهد آنچه واجب است بر او.

و از آن جمله نیز این است که مقدورات خدای - تعالی - غیر متناهی است، پس هر قدر که ضبط نماید و آن را اصلح داند ازید از آن ممکن است، و مستلزم آن است که ممکن باشد ادا نمودن خدا آنچه واجب است بر او، و فساد این ظاهر است و مخفی نیست.[3]

و ملاّمحمود نیریزی - رحمه اللّه - در شرح خود اشاره به قول ملاّعلی نموده و جواب هریک از آنچه مرقوم شد از مفاسد داده است

---

۱. اماته : میراندن

۲. در «م» واهب نیز خوانده می‌شود.

۳. شرح التجرید / ۳۵۷

به اين عبارت: «و من الشّرّاح من زعم ان مفاسد هذا الباب أكثر من ان يحصى.

منها: انّ الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام و الآفات أن لايخلق او يموت طفلاً او يسلب عقله بعد البلوغ فلِمَ لمْ يفعل معه ذلک و ابقاه حتّى يفعل ما يوجب خلوده فى النّار.

و جوابه: أنّ هذا انّما يوجب ذلک لو كان كلّ ما فى الكون من أفعاله ـ تعالى ـ و ليس كذلک لما اشرنا اليه من أنّ للعبد فعلاً و للّه ـ تعالى ـ فعلاً، و أنّ الواجب على كلّ منهما انّما هو فعله و اذ ذاک كذلک من البين أنّ ما هو اصلح بالقياس الى العبد أن يوجده اللّه ـ تعالى ـ و يبقيه و يعطيه جميع ماله مدخل فى تحصيل كمالاته، و هو قد فعل ذلک بالكافر و المؤمن معاً، غاية الامر أنّ الكافر قد اختار لنفسه [ب ـ ٢٧٣] امراً به صار مستحقّاً للعقاب او الالم، و هو غير منافٍ لأن يكون الاصلح بحاله الحياة و البقاء و القدرة. و امّا آلالام و الاسقام و غير ذلک من الامور الدّنيويّة فلمّا مر من ان يعوّضها اللّه ـ تعالى ـ عوضاً هو اكثر من هذه الآلام كان هذا هو ايضاً اصلح به.

و منها: انّه يلزم ان يكون اماتته الانبياء و الاولياء المرشدين و تبقية ابليس و ذرّيّته المضلّين الى يوم الدّين أصلح لعباده.

و جوابه: ان هذا انّما يوجب ذلک لو كان الواجب عليه ـ تعالى ـ فى الارشاد و الهداية بقاء شخص واحد او اشخاص معينة و ليس كذلک اذ الواجب ليس الاّ من يرشدهم اما بالاصالة او بالتّبعيّة، و ما من عصر الا و قد وجد فيه ما يصلح لذلک. و امّا بقاء ذرّية ابليس فانّما يضرّ لو لم

يكن فى كلّ عصر من ينسبهم[1] على مخالفتهم، و ليس كذلك على أنّهم لخفائهم و ظهور المرشدين الهادين فى حكم المعدومين.

و منها: انّه يلزم أن لايكون لتفضّله ـ تعالى ـ على عباده مجال و لاتكون له ـ تعالى ـ خيرة فى الانعام و الافضال، /*ب/۲۰۲/ بل يكون كلّ ما يفعله تأدية للواجب عليه، كرد الوديعة أو دين لازم، فلايستوجبنّ على فعله شكراً و يكون الدّعاء لدفع البلاء و كشف الباساء صرف الضّراء سؤالاً من اللّه ـ تعالى ـ ان يغيّر ما هو الواجب عليه.

و جوابه: ان مبنى ذلك على ان لايكون له ـ تعالى ـ فعل سوى ما هو اصلح بعباده و ليس كذلك، اذ له افعال كثيرة، منها ما هو من مصالح عباده، و منها ما هو تفضّل عليهم، و منها ما هو انعام عليهم، و منها ماله عوض عليهم[2] او عليه ـ تعالى ـ و غير ذلك، و اذ ذاك كذلك كان له ـ تعالى ـ فى كلّ فعل غرض آخر لايجب ان يكون كلّ ما فعله دائماً يجب عليه. و لو سلّم ذلك فلانسلم ان هذا يوجب ارتفاع هذه الامور او اختيار فعل لان ترك ما[3] يستحق بتركه الذّم، و ان لايكون له ـ تعالى ـ انعام[4] و افضال و غير ذلك كما لايخفى على من له أدنى فطانة. و بالجملة غاية ما لزم من كون الواجب عليه ـ تعالى ـ ما هو الاصلح انحصار أفعاله ـ تعالى ـ فيما [الف ـ ۲۷٤] لايكون قبيحاً و هو لايوجب ان لايكون له تفضّل و انعام.

و منها: أنّ مقدورات اللّه ـ تعالى ـ غير متناهية، فايّ قدر يضبط فى

---

۱. م ، الف : يتبههم
۲. ن : + عليه
۳. م ، الف : ـ ترک ما
٤. م : ـ انعام

الاصلح؟ فالمزيد عليه ممكن فلزم ان لا يمكن له ـ تعالى ـ الاتيان بما يجب عليه.

ولى فيه نظر؛ اذ هذا انّما يوجب ذلک لو لزم من انحصار ما يجب عليه فى حسان الامور و من كون ذلک من جملة ما هو اصلح لعباده ان يوجبه ما هو أحسن و أصلح و ليس كذلک».

و معنى اجوبهٔ مذكوره كه حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده ملخّصش اين است كه:

امّا جواب از مفسدهٔ اولى: چنين گفته كه اين وقتى لازم و واجب مى‌شود كه كون جميع امور و آنچه در مرتبهٔ كون است از ممكنات از افعال خدا باشد، و نيست چنين به نحوى كه اشاره سابقاً شد كه پاره‌اى افعال از خداست و پاره‌اى فعل عباد، و واجب بر هر يک فعل خود است، و چون امر چنين است ظاهر است كه آنچه اصلح است از خداى ـ تعالى ـ نسبت به عبد مثل آن كه موجود شود و بماند و عطا شود او را جميع چيزى كه دخل در تحصيل كمالات او دارد خداى ـ تعالى ـ در حقّ مؤمن و كافر هر يک نموده، نهايت آن كه كافر خود اختيار امرى نموده جهت خود كه مستحقّ عقاب و آلام شده، و اين منافى آن نيست كه اصلح به حال او حيات و بقا و قدرت باشد. امّا آلام و اسقام و غير اينها از امور دنيويّه پس چون گذشت كه عوض آنها را مى‌دهد خداى ـ تعالى ـ عوض اكثرى كه زياد از اين آلام باشد، پس اين امور اصلح خواهد بود به او.

و جواب از مفسدهٔ /*الف/۲۰۳/ ثانيه: اين است كه اين امر واجب مى‌شد اگر واجب بود بر خداى ـ تعالى ـ در ارشاد و هدايت بقاى يک

شخص یا اشخاص معیّنه و نیست همچنین از جهت آن که واجب نیست مگر آن که کسی باشد که ارشاد نماید بالاصاله یا[1] به تبعیّت، و نیست عصری که خالی از ایشان باشد و[2] کسی که قابل این امر باشد موجود نباشد، و امّا بقای ذرّیّهٔ ابلیس پس مضرّ است اگر نباشد در هر عصر کسی که منبّه بر مخالفت ایشان باشد، و نیست همچنین با وجود آن که خفای ذرّیّهٔ ابلیس و ظهور مرشدین [ب - ۲۷۴] هادین گردانیده ذرّیّهٔ ابلیس را به منزله معدوم.

و جواب از مفسدهٔ ثالثه: این است که مبنای این کلام بر این است که نباشد از برای خدای - تعالی - ایجاد آنچه اصلح به عبادش باشد، و نیست همچنین از جهت آن که از برای خدای - تعالی - افعال کثیره هست که بعضی‌اش مصلحت‌های عباد است، و بعضی تفضّل بر ایشان است، و بعضی انعام است بر ایشان، و بعضی اموری است که عوضش بر عباد است یا بر خداست و غیر اینها از افعال نیز. و چون مقدّمه چنین است پس هست خدا را از هر فعلی غرضی دیگر و همیشه یک فعل واجب نیست که بکند. و اگر تسلیم کنیم پس مسلّم نداریم که فعل این امر واجب موجب ارتفاع انعام و افضال شود، و اختیار فعلی که ترکش باعث ذمّ باشد موجب این شود که نباشد از برای خدای - تعالی - انعام و افضال و غیر اینها، همچنان که مخفی نیست بر کسی که او را ادنی فطانت است. و به هر تقدیر نهایت آنچه لازم می‌آید از بودن اصلح واجب بر خدای - تعالی - انحصار افعال

---

۱. م: با
۲. م: - و

خدای ـ تعالی ـ است در عدم قبیح، و این موجب آن نیست که تفضّل و انعام نباشد خدا را.

و در مفسده رابعه گفته است در جواب که: مرا[1] در این[2] نظر است، به جهت آن که این مفسده لازم می‌آید وقتی که از انحصار افعال خدا به اصلح و امور حسنه بودن[3] جهت عباد لازم باشد که خدای ـ تعالی ـ همه افعال حسنه‌ای که موافق قدرت باشد به فعل آرد و بر خدای ـ تعالی ـ این لازم باشد؛ و در این حرف است و نیست همچنین، و این ظاهر است و اگر چنین بود موافق قدرت همه بایست به فعل آید چون اصلح بود؛ تم کلامه. و اصلح امور را خدای ـ تعالی ـ که حکیم علی الاطلاق است بهتر می‌داند نه ملاّعلی و نه غیر آن.

و جدّ داعی السیّد الامجد میرسیّد احمد ـ رحمه اللّه تعالی ـ در کتاب *لطایف غیبی* توجیه کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ را نموده، و لفظ «قد» را که در متن واقع است: «و الاصلح قد یجب»، «قد» تحقیقی گرفته، چنانچه [الف ـ ٢٧٥] اهل عربیّت نقل نموده‌اند که گاهی لفظ «قد» که بر سر فعل مضارع در آید به معنی تحقیق می‌باشد و مؤیّدات نقل نموده‌اند، بناءً علیه در آن کتاب حمل به این معنی نموده.

و عبارت مسطوره آن کتاب این است که: «و امّا شبهه اشاعره آن است که اگر اصلح بر خدا واجب باشد اصلح به حال کافران است که موجود نباشد چه در دنیا و آخرت مبتلا به الم و عنا[4] است، پس بایستی که او را موجود ننمودی. بعضی از اکابر علما و مشایخ روزگار

---

١. ن : ـ مرا
٢. م ، الف : ـ در این
٣. م ، الف : ـ بودن
٤. عناء : رنج

در جواب این شبهه قائل شده‌اند که بعضی اصلح در حقّ ـ تعالی ـ واجب است دون بعضی، و متمسّک به گفتهٔ نصیر الحکما در کتاب **تجرید** شده‌اند که گفته: و الاصلح قد یجب. و حقّ در نظرِ این کمینه آن است که اصلح مطلقاً بر حقّ ـ تعالی ـ واجب است به[1] تخصیص مدّعا با عموم دلیل از دأب دقیقهٔ سبحان نیست، و کلمه «قد» در عبارت **تجرید** محمول بر تحقیق است ، چنانچه متوجّه بیان آن در حواشی و تعالیق **شرح تجرید** شده‌ایم.

و امّا جواب از این شبهه آن است که آنچه متعلّق اراده و حکم حقّ ـ تعالی ـ باشد باید که اصلح باشد و کافر مفلس که مبتلا به عذاب جسیم خواهد بود از آن است که اختیار راه راست ننموده است و این فعل واجب نیست، بلکه آنچه فعل واجب ـ تعالی ـ نظر به اوست حسن است، مثل آن که وجود و عقل و قدرت و ارادت و حیات به او داد و اکتفا به آن نانموده[2]، رسول به آن فرستاد. و ظاهر است که مانند این کرده‌ها به غایت نیکو است و اصلح نظر به حال او در دنیا و آخرت است، و عدم آن از جهت سوء اختیار اوست نه فعل و کردهٔ حقّ ـ تعالی ـ تا که او خلاف اصلح کرده باشد. و بالجمله کرده حق ـ تعالی ـ نظر به هر بنده آن است که رعایت حال نموده، هیچ دقیقه آن مصالح دنیا و آخرت او را فوت ننماید، خواه آن مصالح داخلی باشد و خواه خارجی ، چنانچه مقتضای کریمهٔ ﴿و ماکنّا معذّبین حتّی نبعث رسولاً﴾.[3]

و امّا جواب شبهه به قانون حکمت آن است که اعیان [ب ـ ۲۷۵]

---

۱. م ، الف : چه ۲. ن : نانمنوده

۳. اسراء / ۱۵

ممکنات قابلیّت آنچه دارند در ایشان ظاهر می‌گردد و زیاد و نقصان در آن محال است، همچنان که سلب زوجیّت از اربعه و نقصان آن از ثلاثه و زیادتی آن بر خمسه محال است که اتصاف اعیان به قابلیات از لوازم ذات انسان است و ثبوت علمی ایشان لازم ذات حقّ نه صادر به اختیار، چه در صفات حقّ را مدخل نیست ، چنانچه سابقاً اشارت به آن رفته و ظهور ایشان به نور وجود و محض اختیار است»، تمّ کلامه قدّس سرّه.[1]

لیکن به خاطر می‌رسد که اگر چنین گفته شود ظاهراً اصوب و اقرب می‌نماید که موافق حکمت و مصلحت آنچه خیر بوده و بایست به فعل آید از واجب به فعل[2] آمده، و بعضی امور به عباد نیز به مصلحت گذاشته شده تا مطیع و عاصی معلوم شود و مجبور نباشد، و اگر خواهد به قدرت کامله تغییر آنها ممکن است ، چنانچه در معجزهٔ انبیا رو داده و آتش نمرودی گلشن[3] رحمانی گشته، لیکن هر جا مصلحت باشد آن می‌شود و اربعه و خمسه را اوّلاً به این نحو نموده که متغیّر در زوج و فرد[4] نشوند و هر چه را خواسته لوازم ذاتی داده، لیکن نه همهٔ فرد از مخلوقات را چنین نموده ، چنانچه کفر را لازم ننموده و ایمان را به مؤمن جبراً نداده، و عصمت در انبیا و ائمّه ـ علیهم السّلام ـ جبراً نیست بلکه بنابر حکمت مقرّره از اکل و شرب و اعمال ابا در اوقات حسنه و به اعتدال مزاج و ترکیب خاص عناصر و

---

۱. *لطائف غیبیه* / ۱۹۳-۱۹۴

۲. م : ـ آید از ... فعل

۳. م : کلش

٤. ن : مز

حکمت بالغه اوّلیّه چنین نطفه از بنی نوع انسانی منعقد می‌شود و علم
الهی محیط به آن می‌باشد، لیکن آیا مجبور و ممنوع در آن نبوده‌اند که
بد از او و خوب از او باشد؟ پس امر بین الامرین است ﴿ذلک تقدیر
العزیز العلیم﴾[1] و اللّه یعلم. و تقریر به شرع اقرب و منافی عقل ٤
نمی‌نماید به نحوی که صاحب شبهه تصوّر نموده [الف - ٢٧٦].
/*ب/٢٠٣/ و /*الف/٢٠٤/

١. یس / ٣٨ و غیره

# مقصد چهارم

# در نبوّت

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

**قال : المقصد الرّابع فى النبوّة.**

## [مسألهٔ اول]

## [در حسن بعثت است]

**البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه، و استفادة الحكم فيما لايدلّ و ازالة الخوف و استفادة الحسن و القبح، و المنافع و المضارّ، و حفظ النوع الانسانى و تكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، و تعليمهم الصّنايع الخفيّة، و الاخلاق، و السّياسات، و الاخبار بالعقاب و الثّواب؛ فيحصل اللّطف للمكلّف.**[1]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه تعالى ـ از مقصد ثالث شروع در مقصد رابع که مقصد نبوّت است نمود.

نبى در لغت مأخوذ است از نبوّت ـ که به معنى بر آمدن و ارتفاع[2] است، و از اين جاست که مى‌گويند تنبىّ فلان هرگاه مرتفع و بلند شود ـ يا از نبى به معنى طريق است، از جهت آن که وسيله و راه است به

---

١. *کشف المراد* / ٣٤٦

٢. م : ازتفاع

حقّ - تعالی - پس نبوّت در اصل مثل ابوّت است که اصلش «ابو» بوده، واو متحرّک ما قبل مفتوح قلب الف شده در ابا، و در مصدر آن نحو فتوّت از فتی قلب و ادغام شده به سبب دو واو، یکی آن که در مصدر ملحق می‌شود، و یکی دیگر واو اصلی؛ پس در اینها دو واو جمع می‌شود، و چون مدغم می‌گردد و نبوّت و ابوّت و فتوّت می‌شود. و اگر از «نبأ» که مهموز است باشد که به معنی خبر است به مناسبت آن که خبر از جانب خدای - تعالی - می‌دهد پس قلب همزه[1] به واو شده، بعد از آن ادغام شده مثل مروّت.

و در مغرب *اللّغة* مطرّزی گفته که: «المراة مؤنّث المرء و هو الرّجل، و المروّة کمال الرّجولیّة، و منها تجافوا عن عقوبة ذی المروّة»[2]. و معلوم است که نبأ بنابراین در اصل مهموز بوده بعد از دخول واو مصدری همزه قلب به واو و ادغام شده.

و در *صراح اللّغة* واقع است: «نبوّ و نباوه بر آمدن و بلند شدن و زمین بلند، نبی: پیغمبر، [و] ساغ ان یکون ماخوذاً منه و اصله غیر مهموز و هو فعیل بمعنی مفعول»[3].

و در *قاموس* /*ب/٢٠٤/ *اللّغة* در باب همزه و فصل نون واقع است: [ب-٢٧٦] «النبأ محرّكة: الخبر. و النّبی المخبر عن اللّه - تعالی - و ترک الهمزة المختار، و الاسم النّبوّة و نبأ، کمنع، نبْئاً و نُبوءاً ارتفع و [-] علیهم طلع و من [-] أرض الی أرض خرج. و قول الاعرابی: یا نبیّ اللّه، بالهمزة، أی الخارج من مکة الی مدینة. و النّبی الطّریق الواضح».

---

١. کذا
٢. المغرب، ج
٣. صراح اللغة / ٣٧٨

انتهی ملخّصاً[1].

و در *نهایة* واقع است: «فیه انّ رجلاً قال یا نبی اللّه فقال لاتنبذوا[2] باسمی فانّما أنا نبیّ اللّه، النّبی فعیل بمعنی فاعل للمبالغة من النبأ: الخبر، لأنّه انبأ[3] عن اللّه، أی أخبر، و یجوز فیه تحقیق الهمزة[4] [تخفیفه] یقال نبأ و انبأ و نبّأ.

قال سیبویه لیس احد من العرب الاّ و یقول: تنبّأ مسیلمة بالهمز غیر أنّهم ترکوا الهمز فی النّبی[5] کما ترکوه فی الذّریّة و البریّة و الخانیة، الّا اهل مکّه، فانّهم یهمزون هذه الا حرف الثلاثة و لا یهمزون غیرها و یخالفون العرب فی ذلک.

قال الجوهری: یقال نبأت علی القوم اذا طلعت علیهم، و نبأت من أرض الی أرض اذا خرجت من هذه الی هذه، و قال و هذا المعنی أراد[ه] الأعرابی بقوله یا نبیّ اللّه، لأنّه خرج من مکّة الی المدینة فأنکر علیه الهمز، لأنّه لیس من لغه قریش»، انتهی[6].

و رسول به معنی نبی است، و گاه مخصوص می‌شود به کسی که از برای او کتابی یا شریعتی باشد. و در اصطلاح[7] رفته‌اند حکما به این‌که نبی هر کسیست که مختصّ به سه حالت و خصلت باشد:

اوّل: آن که مطلّع بر مغیّبات از جهت صفای جوهر ذات باشد، و شدّت اتّصال به مبادی عالیه بدون کسب سابق و تعلیم و تعلّم داشته

---

۱. *قاموس اللغة* / ۶۷

۲. مصدر: لاتنبو

۳. مصدر: لاتنبو

۴. مصدر: الهمز

۵. نسخه‌ها: النبو

۶. النهایة، ج ۵/۳-۴

۷. م: اصلاح

باشد.

دویم: آن که هیولای[1] عنصری که قابل صور مفارقه از بدننند مطیع او باشند که تواند ایشان را به صور مختلفه مصوّر کند.

ثالث: آن که مشاهده ملائکه به صور مختلفه تواند نمود، و کلام الهی را به وحی تواند شنید.

و بعضی از این اوصاف از برای غیر نبی به ندرت اگر رو دهد منافی مقصود نیست، جهت آن که مراد حصول این اوصاف از جهت نبی و رسوخش به او به نحوی است که برای دیگری به این نحو جاری [الف ـ ۲۷۷] نشده و نیست، و ملکه رؤیت ملائکه به این طریق در مادّه دیگری متصوّر نیست، و در غیر نبی ، چنانچه بعضی مرضی اطّلاع بر غیوب /*الف/۲۰۵/ به هم می‌رسانند بی علّت، و مرض به نحوی که برای نبی حاصل می‌شود نیست.

بدان این را که مذهب حقّ آن است که نبوّت نعمتیست از جانب اللّه بر عباد، و حسنه‌ای است. و مسلمین تماماً و جماعتی از فلاسفه نیز این اعتقاد داشته‌اند. و براهمهٔ هند منع این مذهب نموده‌اند ، چنانچه من بعد مذکور می‌شود کلام ایشان، و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ جمله‌ای از فواید بعثت انبیا را نقل نموده که ردّ کلام مانعین این معنی می‌نماید.

و گفته است که بعثت حسنه‌ای است از جهت آن که مشتمل است بر فواید و مصالح، مثل آن که باعث امور خیر می‌شود و تقویت و

---

۱. نسخه‌ها : هیولی

دستیاری عقل می‌کند، و معیّن است در هر چه به عقل توان یافت از احکام مثل معرفت باری و افتقار عالم به صانع و باعث انقطاع عذر مکلّف بالکلّیّه می‌شود در عدم فرمان، چنانچه نصّ واقع است ﴿لئلّا یکون للناس علی اللّه حجة بعد الرسل﴾.[۱]

و استفاده می‌شود از نبی اموری که از عقل نتوان یافت از حسن و قبیح، و بعضی اموری که نافع است، مثل: کثیر از اغذیه و ادویه که بعضی ضارّند و سمّند جهت صاحب حیات که ادراک همه آن کسی نمی‌تواند نمود مگر مدّتها به تجربه با وجود آن که در تجربه خطر است، و در بعثت نبی حاصل می‌شود این فایده.

و از آن جمله است که نوع خلق انسانی خلقیست غیر خلق حیوانات دیگر، از جهت آن که مدنی بالطبع است و محتاج امور کثیره است در معاش، و یک شخص جمیع را نمی‌تواند تدارک نمود، پس لابدّ جمعی باید با هم متّفق در این امر باشند و شخصی باید که جامع و رافع فساد ما بین ایشان باشد، و آن شخص به غیر نبی که سنّت و طریقت را از جانب خدای ـ تعالی ـ قرار دهد و حفظ نوع انسانی بکند نیست.

و ایضاً چون مراتب ادراک انسان متفاوت است پس فایدهٔ نبی به کمال رسانیدن [ب ـ ۲۷۷] نقصانِ ناقصان است. و از آن جمله تعلیم صنایع است که انسان محتاج است به آن و تحقّقشان محتاج به آلات است.

---

۱. نساء / ۱۶۵

و ایضاً از جملهٔ فواید وجوب نبی آن است که چون مراتب اخلاق مختلف است محتاج است به مکمّلی که تعلیم اخلاق حسنه و سیاست به حسب بلد /*ب/۲۰۵/ و منزل نماید.

و از جملهٔ فواید آن است که انبیا تعریف ثواب و عقاب به قدر طاعت و عدم آن می‌نمایند؛ لهذا از برای مکلّف لطف به بعثت ایشان به هم می‌رسد، پس واجب است بعثت انبیا.

**قال: و شبهة البراهمة باطلة بما تقدّم.**[1]

احتجاج نموده‌اند براهمه بر انتفاء بعثت انبیا به این‌که رسول یا آن است که به موافق عقول مبعوث می‌شود و اتیان به موافق عقل می‌نماید، یا مخالف آن؛ پس اگر به موافق عقول مبعوث می‌شود احتیاجی به نبی نیست و فایده در بعثت آن نیست. و اگر به مخالف عقول مبعوث می‌شود و اتیان به مخالف عقول می‌نماید واجب است ردّ قول او.

و این شبهه باطل است به سبب آنچه پیش مذکور شد که جایز است که اتیانْ به موافق عقل نماید، و فایدهٔ بعثت تاکید عقل باشد، یا آن که اتیان کند به آنچه عقل نمی‌تواند حکم به آن نمود اگر چه مخالف عقل نباشد، یعنی اتیان می‌کند به آنچه نقیض عقل نیست، مثل کثیر از شرایع و عبادات که عقل حکم به نقیض آن نمی‌کند و به تفاصیل آن مطّلع نمی‌شود.

---

۱. کشف المراد / ۳۴۸

## مسألهٔ ثانیه

## در وجوب بعثت است

**قال: و هی واجبة لاشتمالها علی اللّطف فی التّکالیف العقلیّة.**[١]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس جماعت معتزله گفته‌اند که بعثت واجب است، و اشاعره گفته‌اند غیر واجب است. حجّت گفته‌اند معتزله بر وجوب بعثت به این نحو که تکالیف سمعیّه الطاف چندیند در تکالیف عقلیّه و لطف واجب است، و این تکالیف سمعی بدون وجود نبی نمی‌شود، پس وجود نبی واجب است بنابر آن که مقدّمه واجب واجب است.

و استدلال به آن که تکلیف سمعی لطف است در امور [الف ـ ٢٧٨] عقلی این است که انسان هرگاه مواظبت نماید بر فعل واجبات سمعیّه و ترک مناهی شرعیّه، خواهد بود او اقرب به فعل واجبات عقلیّه و ترک منهیّات آن، و این بر هر عاقل ظاهر است.

## مسألهٔ ثالثه

## در وجوب عصمت است

**قال: و یجب فی النّبی العصمة لتحصیل الوثوق، فیحصل الغرض، و لوجوب متابعته و ضدّها و الانکار علیه.**[٢]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس جماعتی از معتزله تجویز

---

١. کشف المراد / ٣٤٨

٢. کشف المراد / ٣٤٩ : لیحصل الوثوق

نموده‌اند صغایر را بر انبیا یا بر سبیل سهو به نحوی که رفته‌اند /*الف/۲۰٦/ بعض از ایشان، یا بر سبیل تأویل، چنانچه رفته‌اند قومی دیگر. و ممکن است که مراد ایشان از تأویل خطا در اجتهاد با ترک اولی با اشتباه منهی به مباح باشد. و بعضی تعلیل نموده‌اند صدور صغایر را از انبیا به این که آن صغایر مضمحلّ می‌شوند به کثرت ثواب ایشان. و رفته‌اند اشعریه و حشویه بر این که جایز است بر ایشان صغایر و کبایر مگر کفر و کذب.

و گفته‌اند امامیّه که واجب است عصمت ایشان از ذنوب کلّ از صغیره و کبیره. و دلیل بر این چندین وجه است:

یکی: آن که غرض از بعثت انبیا حاصل می‌شود به عصمت، و الّا تجویز کذب در امر و نهی ایشان احتمال می‌رود، پس انقیاد لازم نیست مکلّفین را.

دویم: آن که نبی واجب است متابعتش، پس اگر معصیت کند متابعت او در آن معصیت یا لازم است یا نه. ثانی باطل است: از جهت انتفاء فایده بعثت؛ و اوّل باطل است از جهت آن که معصیت فعلش جایز نیست، جهت آن که اگر معصیت نماید نبی باید نهی او نمود از جهت وجوب منکر و ایذای نبی ممنوع است و موجب عقاب می‌گردد، چنانچه نصّ واقع است. ﴿انّ الّذین یوذون اللّه و رسوله لعنهم اللّه فی الدّنیا و الآخرة﴾[1] و همه اینها شرعاً و عقلاً محال است.

پس حاصل کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ این شد که واجب است در

---

۱. احزاب / ۵۷

نبی عصمت تا اعتماد بر او توان نمود، و غرض از بعثت حاصل [ب ـ ۲۷۸] شود و از جهت وجوب متابعت او در اوامر و نواهی و عدم متابعت او در معاصی و انکار نمودن او را از ذنب اگر از او متحقّق شود. پس ضمیر «ضدّها» راجع به متابعت است، یعنی ضدّ متابعت در معصیت نبی واجب است.

**قال: و کمال العقل و الذّکاء و الفطنة و قوّة الرّأی و عدم السّهو و کلّ ما ینفر عنه من دناءة الآباء و عهر الامهات و الفظاظة و الغلظة و الأُبنة و شبههما و الأکل علی الطّریق و شبهه.**[1]

یعنی واجب است در نبی این صفات مذکوره:

اوّل کمال عقل است. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ عطف نموده است بر عصمت کمال عقل را، یعنی واجب است در نبی کمال عقل، و این ظاهر است.

و این که بوده باشد در غایت ذکا و فطنت و قوّت رأی /*ب/۲۰۶/ به نحوی که نبوده باشد ضعیف الرّای متردّد در امور و متحیّر که این عظیم باعث تنفّر مردم است.

و صحیح نیست در او سهو، و الّا ممکن است که در اموری که باید تبلیغ رسالت در آن بشود سهو نماید.

و باید منزّه از آنچه باعث تنفّر است باشد، مثل ذنائب ابا و عهر ـ یعنی زنای امّهات ـ که منشأ تنفّر ناس است. و باید منزّه از فظاظت[2] و

۱. کشف المراد / ۳۴۸

۲. در «م» وظاظت نیز خوانده می‌شود

غلظت ـ يعنى: درشت خوى و سطبرى ـ باشد.

و از امراض منفرّه بايد منزّه باشد، نحو ابنه و تسلسل ريح و جذام و برص.

و از مباحات چندى كه قادح تعظيم و وقار باشد اجتناب نمايد، مثل اكل در طريق و امثاله كه منافى بعثت است.

## مسألۀ رابعه

## در طريق معرفت صدق نبى است(ص)

**قال: و طريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده و هو ثبوت ما ليس معتاداً، او نفى ما هو معتادٌ مع خرق العادة و مطابقة الدّعوى.**[1]

چون ذكر نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ صفات نبى را واجب است كه ذكر كند معرفت او را و آن به يک چيز است كه ظهور معجزه است بر دست او.

و معجزه اثبات و اظهار نمودن غير معتاد يا سلب نمودن معتاد است [الف ـ ٢٧٩] ملاّعلى[2] و شارح اصفهانى گفته‌اند با ذكر كلام سابق«مع خرق العادة» ثانياً دركار نبود جهت آن كه آن مفيد اين معنى است.

و حق جواب او آن است كه اين اظهار غير معتاد و سلب معتاد هر دو بايد به نحوى باشند كه خرق عادت به اينها حاصل شود، يعنى معلوم شود كه از جانب اللّه ـ تعالى ـ و فوق قدرت بشر است، پس اين

---

١. *كشف المراد* / ٣٥٠: ليس بمعتاد

٢. *شرح التجريد* / ٣٥٩

نحو معتادی باید باشد که اگر معتادی باشد ثبوت آن یا نفی آن به سر حدّ خرق عادت نرسد معجزه نیست و مطابقت با دعوی نیز شرط است، جهت آن که کسی که دعوی نبوّت کند و مستدعی معجزه روشن نمودن اعمی باشد، پس اگر کر شود آن اعمی یا آن که سلب کری او بشود مفید نیست در صدق او.

پس مستفاد شد که در معجزه لابدّ است از شروط چند که مسطور شد:

یکی: آن که امّت عاجز باشند از مثل اعمال او و قریب به اعمال او.[1]

دویم: آن که این اعجاز از جانب خدا باشد

سیّم: آن که در زمان تکلیف عباد باشد این معجزه.

رابع: آن که بعد از /*الف/۲۰۷/ دعوی نبوّت این معجزه متحقّق شود یا جاری مجرای این افعال باشد، مثل اخبار به مغیّبات مستقبله و کسی دیگر مدعی نبوّت نشود واظهار معجزه ننماید بعد از دعوای اوّل که موجب اشتباه می‌شود که آیا از کدام یک بود این اعجاز و معجزه که شرط است مطابق دعوای او باید باشد، چنانچه مذکور شد.

خامس: آن که خارق عادت باید به نحوی باشد که در جمیع اعصار و امصار[2] عاجز باشد.

---

۱. م: + چنانچه عصای موسی در حین نوم او ما رسد، پس معلوم می‌شد که در غیر او که جواب ندارد این می‌شود.

۲. امصار: مکانها

## مسألهٔ خامسه

## در ذکر کرامات است

**قال: و قصّة مريم و غيرها تعطى جواز ظهوره على الصّالحين.**[1]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس رفته‌اند جماعتی از معتزله به منع اظهار معجزه نسبت به صالحین که کرامات ایشان باشد، و ایضاً منع نموده‌اند عکس این کرامات را نسبت به کاذبین، از جهت اظهار کذب ایشان. و تجویز نموده ابوالحسین این را از ایشان، و نیز جمع دیگر از معتزله و اشاعره به این رفته‌اند و این حقّ است. [ب ـ ۲۷۹].

و بر این استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به قصّهٔ مریم که نصّ وارد است که: ﴿كلّما دخل عليها زكريّا المحراب و وجد عندها رزقاً﴾[2] که از جانب اللّه میوهٔ صیف در شتا[3] و میوه شتا در صیف نزد او در مسجد اقصی حاضر بود؛ و این دلالت می‌کند بر ظهور معجزات از او. و قصّه آصف که نصّ وارد است: ﴿انا آتيک به قبل ان يرتدّ اليک طرفک﴾[4] و اخبار متواتره از ائمّه ـ علیهم السّلام ـ و آنچه بالفعل در روضات[5] ایشان اعمی و اعرج شفا می‌یابند[6] ثابت است.

و حمل نموده‌اند مانعون این معنی قصّه مریم را بر ارهاص عیسی. و ارهاص ـ به مهملهٔ راء و صاد ـ به معنی بنیاد و پایه و اخذ

---

۱. کشف المراد / ۳۵۰

۲. آل عمران / ۳۷

۳. صیف: تابستان ، شتاء: زمستان

۴. نمل / ٤٠

۵. روضات : باغها، کنایهٔ از مرقدهای آنها است

٦. م : میابند

نمودن به شدّت است؛ یعنی مستحکم نمودن نبوّت عیسی و قصّه آصف را حمل نموده‌اند که از سلیمان بود ـ علیه السّلام ـ که با بلقیس رو داد، گویا گفته است که بعض اتباع من قدرت بر این امر دارند با عجز شما از این، و از این جهت است که از جملهٔ معجزه حضرت سلیمان شمرده شده، و مسلمان شد بلقیس بعد از اطلاع بر آن. و آنچه از حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ رو نموده، حمل بر تکمیل معجزات نبی ـ صلیّ اللّه علیه و آله ـ نموده‌اند. و آنچه در روضات ائمّه ـ علیهم السّلام ـ رو می‌دهد الحال به چه /*ب/۲۰۷/ حمل می‌نمایند معلوم نیست.

**قال: و لایلزم خروجُه عن الاعجاز، و لاالتنفیر، و لاعدم التمیّز، و لاابطال دلالته، و لاالعمومیّة.**[1]

این وجوه چندی است که استدلال نموده‌اند مانعون کرامات و معجزه که از معتزله‌اند تحقّق اینها را نسبت به غیر انبیا.

اوّل: آن که اگر جایز باشد ظهور معجزه بر ید غیر انبیا از جهت اکرام ایشان، پس ظاهر می‌شود آن معجزه بر ید انبیا ایضاً به طریق اولی، و شایع می‌شود و می‌رسد از کثرت به حدّی که بیرون رود از اعجاز.

و بعضی از شرّاح تقریر استدلال اوّل مانعین را بر این وجه نموده‌اند که اگر جایز باشد ظهور معجزه بر دست غیر انبیا از جهت

۱. کشف المراد / ۳۵۱. ن: التنفیر

اکرام [الف ـ ٢٨٠] ایشان هر آینه جایز خواهد بود ظهور آن بر ایشان اگر چه بدون اطلاع احدی بر آن باشد، چون مطلب سرور ایشان است[١]، پس از کثرت آن معجزه از حد اعجاز بیرون می‌رود.

جواب: آن است که هرگاه جاری شود از دست انبیا و اولیا فقط نمی‌رسد به حدّی که عادت شود و خارق عادت نباشد.

وجه دویم مانعین: آن که اگر جایز باشد ظهور معجزه بر غیر نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ لازم می‌آید که مردم اقبال تمام به انبیا نکنند. از جهت آن که غیر او نیز این امور را می‌تواند نمود و باعث خواری و تنفّر از انبیا می‌شود.

جواب: منع این کلام است به این سبب که از انبیا دیگر نیز این نحو امور متحقّق شده و باعث اهانت نبی بعد نگشته است، چنانچه اهل سلوک و ریاضت گاهی خبری چند می‌دهند که او را از جملهٔ مغیبات می‌گویند و باعث این معنی نمی‌شود، پس همچنین اگر معجزه از بعض صلحا ناشی شود منشأ اهانت نبی نیست.

ثالث دلیل مانعین: احتجاج ابی‌هاشم است که معجزه مخصّص نبی است. و تفسیر نموده قاضی القضاة به این که معجزه دلالت بر تمیّز نبی از غیر آن می‌کند، و الّا همه در انسانیّت و لوازمش شریکند، پس معجزه هرگاه باعث تمیز نشود و غیر نبی نیز تواند نمود تمایز بینهما حاصل نمی‌شود.

و جواب: آن است که امتیاز نبی حاصل می‌شود به معجزه با

---

١. کشف المراد: لانّ الغرض هو سرورهم

اقتران دعوی به نبوّت، و این مختصّ نبی است. /*الف/۲۰۸/

چهارم: آن است که اگر جایز باشد اظهار معجزه از غیر نبی باطل می‌شود دلالتش بر صدق نبی، از جهت آن که از غیر نبی آنچه دلیل صدق نبوّت است حاصل می‌شود.

جواب: آن است که معجزه با دعوی نبوّت مختصّ نبیست فقط. به این نحو ایراد نموده علاّمه ـ رحمه اللّه ـ و فرق میان رابع و ثالث در عدم امتیاز و صدق و کذب بینهما ظاهر است.

خامس: آن که اگر جایز باشد اظهار معجزه بر صادق غیر نبی پس جایز خواهد بود بر هر صادقی،[1] مثل آن که کسی خبر به سیری و گرسنگی خود بدهد و صادق باشد [ب ـ ۲۸۰] و معجزه بنماید.

جواب: آن است که ظهور معجزه از نبی که مدّعی نبوّت باشد و از صالح ولی هرگاه به فعل آید لازم نیست که از هر صادقی متحقّق شود.

**قال: و معجزاته ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قبل البعثة تعطی الارهاص.**[2]

اختلاف نموده‌اند در این جا جمعی که منع کرامات نموده‌اند از غیر نبی، منع نموده‌اند اظهار معجزه را به طریق ارهاص. و معنی ارهاص که بنیاد است سابق مذکور شد. لیکن باقی تجویز آن نموده‌اند.

و استدلال مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر تجویز آن به وقوع معجزات رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ قبل از نبوّت، چنانچه مذکور شده در اخبار مثل ظهور نور نبوّت در جبین[3] عبداللّه و انشقاق ایوان کسری و

---

۱. م: صادق

۲. کشف المراد / ۳۵۲

۳. م: جنین

فرو رفتن آب بحیره ساوه و انطفای آتش در آتشکدۀ فارس و قصّه اصحاب فیل ـ چنانچه در تفسیر سوره فیل مذکور است ـ و ابری که از آفتاب سایه بر سر آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ می‌انداخت، و سلام نمودن سنگها بر آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و غیر این از امور که ثابت شده برای آن حضرت ـ علیه و آله السّلام ـ پیش از نبوّت.

**قال: و قصّه مسیلمة و فرعون و ابراهیم تعطی جواز اظهار المعجزة علی العکس.**[1]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس جمعی که منع کرامات در غیر نبی نموده‌اند منع نموده‌اند اظهار معجزه را بر دست کذّابین بر عکس دعوا از جهت اظهار کذب ایشان.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ وقوع آن را بر جوازش یعنی وقوع آن را دلیل جواز گرفته است، چنانچه نقل از مسیلمه کذّاب شده که چون ادّعای نبوّت نمود شخصی گفت به او که رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ دعا جهت اعور ـ یعنی شخص واحد العین ـ نمود خدای ـ تعالی ـ به او[2] چشم معدوم را کرامت فرمود، تو نیز چنین کاری بکن! چون او /*ب/۲۰۸/ دعا نمود برای اعوری، چشم صحیح آن اعور نیز کور شد.

و فرعون بعد از آن که دید جهت موسی ـ علیه‌السلام ـ و بنی

---

۱. *کشف المراد* / ۳۵۳

۲. م: ـ به او

اسرائیل در بحر راه خشکی به هم رسید که [الف ـ ۲۸۱] فرار نمایند او گفت که من نیز عقب ایشان از همین راه می‌روم، متصوّر آن که احترام او نموده و راه به او داده[1]، چون با لشکر خود داخل راه شد موج دریا او را با لشکری تمام فرو گرفت.

و ایضاً از جهت حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ نار وقتی که بَرد و سلام شد گفت عمّ او که از هیبت من آتش چنین گشت، پس آتشی به هم رسید و لحیهٔ او را بسوخت، و در بعضی شروح واقع است که گفت من نیز بر نفس خود آتش را برد و سلام می‌کنم، پس چون این سخن گفت بر این سبیل آتش به ریشش افتاد.

گفته نشود کافیست در تکذیب عدم تحقّق معجزه عقیب دعوای کاذبین و معجزهٔ عکس از جهت خرق عادت غیرمفید و عبث است؛ زیرا که جواب گفته می‌شود که متضمّن مصلحت است اعجازِ عکس که تصریح به کذب کاذبین و خلاف مدّعای و خواهش ایشان خدای ـ تعالی ـ محقّق ساخته تا شکّ برطرف شود که شاید موافق خواهش ایشان[2] معجزه که الحال متحقّق نشد بنابر مصلحتی من بعد بشود، و هرگاه عکس مدّعای کاذبین متحقّق شد جزم است که به جهت اظهار کذب ایشان عکس مدّعا را خدای ـ تعالی ـ متحقّق ساخته.

---

۱. م ، الف : ـ متصوّر آن ... داده

۲. م : ـ خدای تعالی محقّق ... ایشان

## [مسألۀ] سادسه

## در وجوب بعثت است در کلّ وقت

**قال: و دليل الوجوب يعطى العموميّة.**[۱]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، جماعتی از معتزله گفته‌اند که[۲] بعثت و استمرار شرعی واجب نیست در کلّ وقت، بلکه در حالی دون حالی واجب است و آن وقتیست که بعثت مصلحت باشد. و علمای امامیّه گفته‌اند که بعثت همیشه واجب است به نحوی که جایز نیست خلو زمانی از شرع نبی، یعنی باید شرع پیغمبری حکمش همیشه مستمرّ باشد. و گفته‌اند اشاعره که واجب نیست بعثت در هر وقت، به جهت آن که ایشان منکر عقلی بودن حسن و قبح اشیائند پس نزد ایشان دلیل عقلی بر حسن بعثت نیست. و گذشت بحث با ایشان.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر وجوب بعثت و استمرار شرعی در هر وقت به این نحو که دلیل وجوب ارسال رسل اعطا /*الف/۲۰۹/ می‌کند عمومیّت وجوب [ب ـ ۲۸۱] بعثت را در جمیع اوقات، از جهت آن که در بعثت زجر است از قبایح و ترغیب بر طاعت، پس لطف است؛ و از جهت آن که در این بعثت تنبیه غافل است و ازالۀ اختلاف ناس و دفع هرج و مرج، و کلّ این امور از جملۀ مصالح واجبه و مصلحت‌های لازمه‌اند که بدون بعثت متحقّق نمی‌شوند، پس بعثت واجب خواهد بود همیشه.

---

۱. کشف المراد / ۳۵۳

۲. م: ـ که

**قال: و لاتجب الشّريعة.**[1]

اختلاف نموده‌اند شیخان در این امر. پس شیخ ابوعلی گفته که: واجب است بعثت نبی از جهت تأکید آنچه عقل ادراک می‌کند لیکن لازم نیست که شریعتی داشته باشد. و ابوهاشم و اصحابش گفته‌اند که: بعثت بدون شریعت نمی‌شود، از جهت آن که عقل کافیست در علم به عقلیّات، پس بعثت بدون شریعت عبث[2] خواهد بود.

و جواب آن است که: بعثت ممکن است که مشتمل بر نوعی از مصلحت باشد، به سبب آن که علم به نبوّت نبی و داعی بودن و مذکّر شدن او مردم را به آنچه مرکوز و مذکور در عقول است مصلحتیست از برای ایشان، پس بعثت عبث نخواهد بود، و واجب است بر مردمان نظر در معجزات پیغمبران تا حاصل شود از برای ایشان مصلحتی که حاصل نمی‌شود بدون بعثت.

و احتجاج نموده شیخ ابوعلی به این که جایز است بعثت نبی بعد از نبی به شریعت واحده، پس همچنین جایز است بعثت نبی به آنچه موافق عقول باشد.

## مسألۀ هفتم

## در نبوّت نبی ما حضرت محمّد ـ صلّی الله علیه و آله ـ است

**قال: و ظهور معجزة القرآن و غيره مع اقتران دعوة نبيّنا محمّد ـ صلّى الله عليه و آله ـ يدلّ على نبوّته، و التّحدى مع الامتناع، و توفير الدّواعى يدلّ**

---

۱. *کشف المراد* / ۳۵٤ ۲. م: ـ عبث

**على الاعجاز، و المنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده.**[۱]

چون فارغ شد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از بحث در بعثت نبى و نبوّت مطلقاً، شروع نمود در اثبات نبوّت نبى ما محمّد مصطفى ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ و دليل بر آن اين‌است كه ظاهر شد معجزه [الف ـ ۲۸۲] بر دست مبارك او، و حال آن كه آن حضرت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ مدعى نبوّت بود پس صادق خواهد بود.

امّا ظهور معجزه بر دستش بنا بر دو وجه است.

اوّل: آن كه *قرآن* معجزه است و بر دست او ظاهر شد. و امّا اعجاز *قرآن* از جهت آن كه معارضه /*ب/۲۰۹/ نمودن بعد از طلب آن حضرت ـ صلى اللّه عليه و آله ـ معارضه را و مأمور شدند منكرين كه بياورند مثل *قرآن* و خواستند كه مثل آن بياورند نتوانستند از فصحاى عرب تماماً لقوله ـ تعالى ـ: ﴿**فاتوا بسورة من مثله**﴾[۲] و قوله ـ تعالى ـ: ﴿**فاتوا بعشر سور مثله مفتريات**﴾[۳]، ﴿**قل لئن اجتمعت الانس و الجنّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً**﴾[٤] و معارضه نمودند ايشان و ارادهٔ ايراد مثل اين *قرآن* كردند بعد از طلب آن حضرت با وفور خواهش‌هاى آنها از جهت اظهار فصاحت و فضيلت و بلاغت و الزام آن حضرت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ و ابطال دعوى نبوّت آن سرور و سلامت از قتل، پس عاجز شدند، و اين دليل است بر معجزه آن حضرت.

---

۱. *كشف المراد* / ۳٥٤: توفّره. نسخه‌ها: متواتر

۲. بقره / ۲۳

۳. هود / ۱۳

٤. اسراء / ۸۸

و امّا ثبوت معجزه بر دست آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ اگر هر فرد متواتر نباشد امر مشترک و معنی منقول آن به طریق تواتر ثابت است.

دویم: آن که نقل نموده‌اند از آن حضرت معجزات کثیره غیر *قرآن*، مثل جوشیدن آب از ما بین اصابع آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ حتّی آن که کفایت جمع کثیری نمود آن آب قلیل، و این معنی بعد از مراجعت آن حضرت از غزوه تبوک بود.

و مثل حکایت غور[1] آب چاه حدیبیّه بعد از آن که مردم آب کشیدند از آن چندان که خشک شد، پس آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ داد تیر خودش را به براء ابن عازب و گفت برو به اندرون چاه و آن را به ته چاه فرو بر، و او چنین نمود پس آن قدر آب آمد فی الحال که خوف غرق او می‌شد.

و آب دهان انداخت آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ در چاه قومی که شکوهٔ کمی آب آن نمودند در وقت صیف، پس منفجر شد آب زلال از آن. و این حکایت [ب ـ ۲۸۲] به اهل یمامه رسید و چاه ایشان کم آب شده از مسیلمه کذّاب سؤال نمودند که او نحوی نماید که آب آن چاه زیاد شود پس او آب دهن انداخت تمام آب آن چاه برطرف شد.

و چون نازل شد قوله ـ تعالی ـ: ﴿و انذر عشیرتک الاقربین﴾[2] گفت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به علیّ بن ابی طالب ـ علیه

---

۱. غَور: آب زیرزمینی

۲. شعراء / ۲۱٤

السّلام ـ كه برو و بگیر ران گوسفندی و برای من بیار قدح بزرگی از شیر! و بطلب جهت من اولاد پدر خود را كه بنی‌هاشمند، پس حضرت امیر ـ علیه‌السلام ـ چنین نمود، و ایشان را طلبید چهل نفر بودند، پس /*الف/۲۱۰/ خوردند آن قدر كه سیر شدند از آنچه خورده بودند دیده نمی‌شد در ظرف مگر اثر اصابع، یعنی كم نمی‌شد به این نحو كه به غیر اثر اصابع در آن چیزی دیگر نمودار نمی‌شد، پس طعام دیده می‌شد بدون كم شدن، و آشامیدند از آن قدح بزرگ پرشیر آن قدر كه سیراب شدند، و باز شیر به حال خود بود.

پس بعد از این چون اراده نمود آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ كه دعوت ایشان كند به اسلام، ابولهب گفت كه بود این امر از سحری كه به شما كرد محمّد، پس بر خواستند پیش از آن كه دعوت كند ایشان را حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به خدا، پس گفت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ كه بكن باز مثل آنچه كردی در روز ثانی، و آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ ثانیاً چنین نمود، پس چون خواست ایشان را دعوت كند باز ابولهب اعادهٔ كلام سابق خود نمود. ایضاً آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ فرمود بكن آن چیز كه كردی ثالثاً، پس در روز سیّم نیز چنین نمود آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ پس آن روز مستحكم شد عقد بیعت خلافت و حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مبایعت نمود آن روز با علی ـ علیه‌السّلام ـ در خلافت بعد از خود به شرط متابعت او.

و ایضاً ذبح نمود جهت حضرت رسالت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ

جابر بن عبداللّه عناقی را یعنی بزغالهٔ [الف ـ ۲۸۳] ماده‌ای را در روز خندق و آماده نمود، نان به قدر یک صاعی[1] از جو بعد از آن، آن حضرت را ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ طلبید به ضیافت، آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود که من با اصحاب می‌آیم، پس جابر گفت: نَعَم. بعد از آن جابر نزد زوجه‌اش آمد و گفت که چنین کردم زوجه‌اش به او گفت که تو مبدأ شدی در طلبیدن آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ با اصحابش، جابر گفت: نه، بلکه آن حضرت چون گفت من با اصحاب می‌آیم من نَعَم گفتم. زوجه‌اش گفت: حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ داناتر است به آنچه گفته است خود تدارک می‌نماید. پس چون آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آمد نزد جابر سؤال نمود که چه چیز نزد شما هست، جابر گفت نزد ما نیست مگر بزغاله‌ای مادّه در تنور و یک صاع آرد جو جهت نان. پس حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود به جابر که اصحاب مرا بنشان دَه دَه! پس جابر چنین نمود. پس چون چنین کردند خوردند کلّ ایشان و سیر شدند از آنچه آماده شده بود.

و ایضاً از معجزات آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ این بود که ریگ در دست آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ تسبیح گفت. /*ب/۲۱۰/

و ایضاً شهادت داد گرگ به رسالت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از جهت آن که وهبان بن اوس غنم خود را می‌چرانید و گرگی

---

۱. صاع: یکی از معاییر قدیم است که پیمانه‌ای معادل سه کیلوگرم گنجایش می‌باشد.

آمد و اخذ نمود شاتی[1] را، پس رفت به جانب آن گرگ که آن را اخذ کند و متحیّر بود در این معنی، گرگ به او گفت که تعجّب ندارد اگر گرگ اخذ گوسفندی کند، محمّد می خواند شما را به حقّ و اجابت او نمی‌کنید، و از گرگ که گوسفند بگیرد تعجّب می‌کنید. پس آن شخص آمد نزد نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و مسلمان شد و به مکلّم الذّنب ملقّب[2] شد.

و ناقه[ای] نزد آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از کثرت حمل و قلّت علف شکوه نمود.

و ایضاً آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آب دهن به چشم حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ که رَمَد[3] داشت انداخت، دیگر مردمک دیدهٔ احدی در آن مردم دیدهٔ رمد ندیدند.

و دعا نمود به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ که سرما و گرما به او اثر نکند، پس چنین[4] شد. و لباس آن حضرت به دعای حضرت رسالت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ در زمستان [ب - ۲۸۳] و تابستان بود.[5]

و شقّ القمر، چنانچه از آفتاب مشهورتر است به دست او رو نمود. و این عقده خاطر ماه از میامن ایدی آن پنجه خورشید رسالت. و اشارهٔ ناخن به دبیر سلطان سپهر ولایت گشاده گشت و طلبید

---

۱. شاة: گوسفند ۲. ن : ملقّت

۳. رمد : یک نوع بیماری چشمیست که موجب دردناکی آن می‌گردد .

۴. م : ـ چنین

۵. ر.ک : شرح تقدمه *تقویم الایمان* / ۱۲۱ «اللهم قه عن الحرّ و البرد» و مسند احمد ج ۱ / ۹۹ و ۱۳۳

شجری را، پس اجابت او نمود و می‌برید آن شجر زمین را بدون جاذبی[1] و دافعی در آمدن، و بعد از آن رجوع نمود به مکان خود.

ایضاً آن حضرت خطبه می‌نمود چندی نزد جذعی ـ به کسر جیم یعنی تنه درختی ـ آخر منبری جهت آن حضرت ساختند و آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از جذع نقل نمود بر بالای منبر، پس ناله نمود آن جذع از این غم مثل نالهٔ ناقه در طلب ولدش، پس حضرت نزد آن آمد و التزام نمود آن را و نزد او قدری ماند، پس از ناله تسکین یافت.

و اخبار نمود آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به غیوب در مواضع کثیره، مثل آن که اخبار نمود به قتل حضرت امام حسین ـ علیه‌السّلام ـ و موضع قتل او، و چنانچه فرموده بودند رو نمود.

و اخبار نمود به قتل ثابت بن قیس بن شماس، پس مقتول شد بعد از آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ.

و اخبار نمود اصحابش را به فتح مصر و وصیّت نمود که به قبیلهٔ قبط نیکویی کنید که ایشان را ذمّه و حقّ رحمی بر من هست، آخر چنین شد.

و اخبار نمود اصحاب را به ادّعای مسیلمه کذّاب نبوّت را در یمامه و ادّعای عیسی نبوّت را در صنعای یمن؛ و اخبار نمود به آن که این هر دو به زودی مقتول می‌شوند، پس فیروز دیلمی عیسی را کشت قریب به فوت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و خالد بن

---

۱. م : جازبی

/*الف/٢١١/ وليد مسيلمه را كشت.

و اخبار نمود حضرت امير ـ عليه‌السّلام ـ را به خبر ذوالثدية چنانچه در مبحث امامت خواهد آمد.

و نفرين نمود به عتبة بن ابى‌لهب وقتى كه تلاوت نمود آن حضرت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ ﴿و النجم﴾[1] را و آن ملعون گفت دروغ گفته: بربّ و النّجم، و نفرين آن حضرت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ اين بود كه مسلّط شود[2] بر او كلب اللّه ـ يعنى سبعى از جانب خداى ـ تعالى ـ پس [الف ـ ٢٨٤] بيرون رفت عتبه به شام، و بيرون آمد شيرى از موضع خود، پس لرزيد پشت و رگ‌هاى گردن عتبه، گفتند اصحاب او از چه سبب لرزه بر اندام تو افتاد، گفت: حضرت محمّد ـ صلى اللّه عليه و آله ـ بر من نفرين كرد، و به خدا قسم كه سايه نينداخته آسمان برسر سخن‌گويى راستگوتر از آن حضرت ـ صلى اللّه عليه و آله ـ پس او را در ميان خود و بارها جا دادند، بعد از آن شير بر سر آن مردم و متاع ايشان آمد و همه را ملاحظه نمود تا آن كه رسيد به عتبه و آن را به دندان[3] گزيد و انداخت.

و خبر داد آن حضرت ـ صلى اللّه عليه و آله ـ به موت نجاشى، و قتل زيد بن حارثه در موته و آن حضرت ـ صلى اللّه عليه و آله ـ در حين اخبار نمودن به قتل او در مدينه بود.

و اخبار نمود كه جعفر اخذ رايت نمود در جنگ بعد از آن گفت كه مقتول شد جعفر بعد از آن صبر نمود آن حضرت ـ صلى اللّه عليه

---

١. نجم / ١

٢. ن ، الف : ـ شود

٣. ن : ـ به دندان

و آله ـ قدری بعد از آن فرمود که اخذ نمود رایت را عبداللّه بن رواحه، و بعد از زمانی خبر داد به قتل عبداللّه رواحه. و برخاست[1] آن حضرت و روانه شد به خانهٔ جعفر و ولد او را طلبید و گریست و خبر مرگ جعفر را به اهلش داد، بعد از آن خبر رسید موافق آنچه آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ خبر داده بود تمام.

و گفت آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ به عمّار که تو را خواهند کشت جماعتی ظالم، پس کشتند او را اصحاب معاویه و چون این خبر حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مشهور بود معاویه دفع این خبر نتوانست نمود، حیله کرد با عوامّ و گفت هر که او را به جنگ آورد او را کشت، یعنی حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ. پس گفت ابن عبّاس به عنوان معارضه که حمزه را از این قرار کفّار نکشتند، رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که او را به جنگ آورد کشت.

و به حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ حضرت رسالت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ فرمود که زود باشد که تو جنگ کنی بعد از من با ناکثین و قاسطین و مارقین[2]، ناکثین طلحه و زبیر بودند که بیعت کردند /*ب/۲۱۱/ و شکستند بیعت با حضرت امیر را [ب ـ ۲۸٤] ـ علیه‌السّلام[3] ـ و قاسطون معاویه و اصحابش بودند که ظلم نمودند و بغی کردند. و مارقون خارجون از ملّت بودند که خوارج باشند. و این است معجزات آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که ما قلیلی را مجملاً به نحو شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نقل نمودیم. و معجزات

---

۱. نسخه‌ها: برخواست

۲. ر. ک: *کفایة الطالب* / ۱٦۷-۱۷۱

۳. م: کذا

دیگر منقول است در کتاب *نهایة المرام*[۱] علاّمه، رحمه اللّه.

**قال: و اعجاز القرآن قیل لفصاحته، و قیل لاسلوبه و فصاحته، و قیل للصرفة. و الکلّ محتمل.**[۲]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس گفته‌اند جبائیان که سبب اعجاز *قرآن* فصاحت *قرآن* است.

و جوینی گفته است که فصاحت و اسلوب معاً اعجاز *قرآن* است که مثل این اسلوب با فصاحت مقدور نیست. و گفته‌اند که خواسته است از اسلوب فنّ و ضرب را، یعنی تفنّن نمودن و قِسم قسم کردن کلام و تغییر دادن را[۳].

و گفته است نظام و سیّد مرتضی علم الهدی ـ رحمه اللّه ـ که اعجاز *قرآن* صرفه است، یعنی خدای ـ تعالی ـ صرف و منع نموده عرب را از قدرت معارضه.

و حجّت گفته‌اند اوّلون به این‌که منقول به نحو مُعنعن[٤] از عرب آن است که عظیم می‌شمردند فصاحت *قرآن* را، و از این جهت بود که چون نابغهٔ شاعر شنید *قرآن* را و دانست فصاحت آن را، پس خواست که اسلام اختیار کند، ابوجهل مانع او شد و گفت حرام می‌کند بر تو

---

۱. کذا/ در نسخه چاپی کتاب هیچ فصلی بدین موضوع اختصاص داده نشده است.

۲. *کشف المراد* / ۳۵۷

۳. م ، الف : ـ را

٤. معنعن : از اصطلاحات علم درایه است. هرگاه در حدیثی ناقلان آن پیوسته بوده و به طور مرتب از یکدیگر نقل روایت کنند و سلسلهٔ راویان خود را بیان دارند ـ که در زبان عربی با لفظ«عن» است ـ به آن روایت معنعن گویند.

اطیَبین را ـ یعنی خمر و زنا را ـ و در *صراح*[۱] واقع است کـه: «طـیّبان: الاکل و الجماع طاب خمر و خرما»؛ و در *قاموس* نیز این مضمون واقع است.[۲] و اَخبار نمود خدای ـ تعالی ـ از ایشان این امر را در قول خود که ﴿انّه فکّر و قدّر فقُتل کیف قَدّر ثمّ قُتل کیف قدّر ثمّ نظر﴾[۳] تا آخر آیه.[٤]

پس معلوم می‌شود به این حجت که صرف و منع سبب اعـجاز نیست، بلکه فصاحت سبب است چنانچه مذکور شد. و از جهت این که اگر صرف و منع نمودن سبب اعجاز شود واجب است که بـوده باشد در غایت رکاکت [الف ـ ۲۸۵] از جهت آن‌که صرف از رکیک کلام ابـلغ است در اعـجاز، پس بـایست *قـرآن* در نـهایت رکـاکت و عـدم فصاحت باشد که ایشان از ایراد این نحو کلامی عاجز باشند، و تالی باطل است بالضروره.

و سیّد مرتضی ـ رحمه اللّه ـ گفته است به جهت احتجاج و معجزه بودن *قرآن* که قوم عرب بودند قادر بر الفاظ مفرده و بر ترکیب آن ایضاً و ممنوع شدند /*الف/۲۱۲/ از اتیان بـه مـثل آن، از جـهت عـاجز گردانیدن ایشان از آن چه قادر بر آن بودند؛ و کلّ این اقسام بدون لزوم رکاکت محتمل است.

**قال: و النّسخ تابع للمصالح.**[۵]

این اشاره‌ای است به ردّ بر یهود از جهت آن که ایشان قائل بـه

۱. *صراح اللغة* / ۲٤ : «اطیبان»
۲. *قاموس اللغة* / ۱٤۱
۳. مدّثر / ۱۸ - ۲۱
٤. کذا
۵. *کشف المراد* / ۳۵۷

دوام شرع موسى ـ [عليه‌السلام] ـ بودند، پس مى‌گفتند كه نسخ باطل است از جهت آن كه منسوخ اگر فعلش مصلحت است كه امر شده پس قبيح است نهى از آن، و اگر مفسده است قبيح است امر به آن. و هرگاه باطل شد نسخ لازم است قول به دوام شرع موسى ـ [عليه‌السلام] ـ كه امر به آن شده.

و تقرير جواب آن است كه احكام منوط است به مصالح و مصلحت امور متغيّر مى‌شود در اوقات و مختلف مى‌شود به اختلاف مكلّفين، پس جايز است اين كه حكم معيّن مصلحت از براى قومى باشد در زمانى و مفسده از براى قومى باشد در زمانى ديگر، پس به اين جهت آن حكم كه ممكن است كه مأمور به نسبت به قومى بوده در زمان ديگر منهى عنه شود.

**قال: و قد وقع حيث حرّم على نوح بعض ما احلّ لمن تقدّمه، و اوجب الختان بعد تأخيره، و حرّم الجمع بين الاختين و غير ذلک من الاحكام.**[1]

اين تأكيدى است از براى ابطال قول يهود كه معاند بودند و منع نسخ مى‌نمودند، از جهت آن كه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اوّلاً تجويز نمود كه احكام ممكن است كه در وقتى مصلحت باشد و در وقتى مصلحت نباشد، و در اين متن بيان وقوع آن را نموده در شرع[2] ايشان.

أوّلاً: آن كه آمده در *تورات* كه بتحقيق خداى ـ تعالى ـ گفت به آدم و حوّا كه مباح [ب ـ ۲۸۵] نمودم از براى شما هر رونده كه در روى

---

۱. *كشف المراد* / ۳۵۸

۲. م: شرح

زمین است از جان دار. و[۱] وارد شده در *تورات* که خدای ـ تعالی ـ گفت مر نوح را که اخذ کن با خودت در کشتی حیوانات را از حلال فلان و فلان را و از حرام فلان و فلان را، پس داخل حرام بود از برای نوح بعض آنچه برای آدم حلال بود.

و از آن جمله این بود که بر نوح تأخیر ختنه کردن جایز بود تا وقت بزرگی، و حرام بود بر غیر او از انبیا و بر ابراهیم تأخیر ختان اسماعیل پسرش مباح شده تا وقت بزرگی، و حرام شد بر موسی تأخیر ختان از هفت روز.

و از آن جمله این بود که جمع بین الاختین در زمان آدم مجوّز بود و بر موسی ـ علیه السّلام ـ حرام شد.

**قال: و خبرهم عن موسى ـ علیه‌السّلام ـ بالتّابید مختلقٌ، و مع تسلیمه لایدلّ علی المراد قطعاً.**[۲]

جماعتی از یهود تجویز نموده‌اند عقلاً وقوع نسخ را و منع نموده‌اند /*ب/۲۱۲/ نسخ شریعت موسی را ـ علیه‌السّلام ـ[۳] بنابر آنچه مروی است از حضرت موسی ـ علیه السلام ـ که متمسّک شوید به اعمال خود در روز شنبه ابداً. و تأبیدِ امری مطلقاً دلالت بر دوام می‌کند، پس دوام شرع او در شنبه نفی ثبوت نبوّت خاتم الانبیا ـ صلی اللّه علیه و آله ـ می‌کند به جهت آن‌که در شرع حضرت خاتم الانبیاء ـ صلی اللّه علیه و آله ـ تمسّک به این نحو در شنبه متروک است.

---

۱. م: ـ و

۲. *کشف المراد* / ۳۵۸. م: بالتأیید

۳. کذا

و جواب این سخن از چندین وجه است:

اوّل: آن که این حدیث مختلق است، یعنی موضوع است و صحّت ندارد و منسوب به ابن راوندی است وضع این حدیث.

دویم: آن که اگر ما تسلیم کنیم نقل این روایت را که پیش از ابن راوندی بوده است و محتمل باشد این روایت در صحّت لیکن چون یهود قطع تواتر ایشان شده از جهت آن که بخت نصر ایشان را مستأصل و فانی نمود، چنانچه کسی که اعتماد بر قول او باشد نمانده، پس این روایت متواتر نیست و اعتماد بر این نیست.

سیم: آن که لفظ تأبید دلالت بر دوام این معنی قطعاً نمی‌کند از جهت آن که [الف ـ ٢٨٦] وارد شده در *تورات* لفظ تأبید از جهت غیر دوام، چنانچه در باب عبد وارد شده که: «خدمتش می‌فرمایند شش سال بعد از آن عرض کرده می‌شود بر او آزادی، یعنی به او می‌گویند که تو را آزاد می‌کنیم و او را آزاد در سال هفتم می‌نمایند، و اگر ابا نماید از این عتق کردن او، گوش او را سوراخ می‌کنند و خدمت می‌فرمایندش ابداً[1]» که ابداً[2] در این جا بنابر قراین از جهت غیر دوام است. و در موضع دیگر وارد است که «او را خدمت می‌فرمایند پنجاه سال». و مأمور شدند در بقرة که مکلّفٌ به ذبح آن بودند که بوده باشد این ذبح از برای ایشان سنّت ابداً، بعد از آن منقطع شد تعبّد ایشان به آن سنّت.

و در *تورات* واقع است که: «قربان کنید جهت من در هر روز

---

١.

٢. م: که ابداً

خـروفین» - یعنی دو بـرّه را و کـرّه اسب شش مـاهه را نـیز خـروف می‌گویند - و حکم چنین شده بود که هر روز دو خروف را قربان کنند، یکی را در بامداد و یکی را در عشا دایمی، و همیشه این نحو نمایند مستمراً و منقطع شد این حکم و فانی شد این نحو تعبّد از ایشان.

پس هرگاه تأبید در این صور مذکوره این نحو باشد که دلالت بر دوام نکند منتفی خواهد بود دلالت تأبید در نقل «تـمسّکوا بـالسبت /*الف/۲۱۳/ ابداً» بر آنچه مراد یهود است قطعاً، نهایت این سخن آن که دلالت می‌کند تأبید مذکور بر دوام به حسب ظاهر، لیکن ظواهـر الفاظ گاه متروک می‌شود به اعتبار وجود ادلّه معارضه با آنها.

**قال: و السّمع دلّ علی عموم نبوته - صلّی اللّه علیه و آله -.**[1]

رفته‌اند قومی از نصاری به این که محمّد - صلّی اللّه علیه و آله - مبعوث به عرب خاصّه است و سمع - یعنی آنچه از آیات مسـموع شـده - تکـذیب قـول ایشـان مـی‌کند، چـنانچه خـدای - تـعالی - فرموده﴿لأنذرکم به و من بلغ﴾[2] و ایضاً فرموده﴿و ما ارسلناک الّا کافّة للنّاس﴾[3] و سورهٔ جن دلالت بر بعثت آن حضرت - صلی اللّه علیه و آله - برایشان نیز دارد. و گفتهٔ نبی - صلی اللّه علیه و آله - که مبعوث شدم بر اسود و احمر دالّ است بر عموم.

گفته نشود که چـون مـی‌شود کـه بـه هـمه مـبعوث شـده بـاشد [ب - ۲۸٦] و حال آن که جمعی که خطاب آن حضرت را نمی‌فهمند

---

۱. کشف المراد / ۳۵۹  ۲. انعام / ۱۹

۳. سبأ / ۲۸

نمی‌شود که نسبت به آنها مبعوث باشد؟! و نصّ صریح قرآن واقع است که: ﴿و ما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه﴾[1].

از جهت آن که در جواب می‌گوییم که استعداد دارد و استعباد ندارد که مترجمی خطاب آن حضرت را ـ صلی اللّه علیه و آله ـ بفهماند به کسی که لغت او را نفهمد. و نیست در آیه این‌که خدای ـ تعالی ـ ارسال رسولی نکرده مگر به کسی که بفهمد لسان او را، بلکه در آیه فرموده که ارسال رسولی نشده مگر به زبان قوم آن رسول، پس رسول باید لسان قوم خود را داشته باشد نه آن که همین به قوم خود مبعوث باشد.

و تجویز نموده قاضی القضاة در یأجوج و مأجوج دو احتمال:

یکی: آن که اصلاً مکلّف نباشند اگر چه از جملهٔ مفسدات در زمین باشند، مثل بهایم مفسده در ارض.

دویم: آن که از جملهٔ مکلّفین باشند و رسیده باشد دعوت آن حضرت به ایشان که به این نحو نزدیک باشید در مکانها و جایی که بشنوید در آن جا کلام کسی را که عقب سدّ است در امور تکلیفی، و تجویز نموده‌اند که بعضی مردم شاید بوده باشد در بعض بقاع که دعوت آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ به او نرسیده باشد. پس مکلّف به شریعت او نباشد.

و نزد علاّمه ـ رحمه اللّه ـ تحقیق آن است که اگر مراد این باشد که مکلّف نخواهند بود مطلقاً خواه آن که بعد از این برسد به ایشان

---

١. ابراهیم / ٤

دعوت یا نرسد؛ این باطل است قطعاً؛ از جهت آن که عموم نبوّت /*ب/۲۱۳/ او را ثابت کردیم. و اگر مراد این است که ایشان غیر مکلّفند مادام که علم ندارند و بعد از علم به دعوت مکلّفند حقّ است.

**قال: و هو افضل من الملائكة و كذا غيره من الانبياء، لوجود المضادّ للقوّة العقليّة و قهره على الانقياد عليها.**[1]

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس رفته‌اند اکثر مسلمین بر این‌که انبیا افضل از [الف ـ ۲۸۷] ملائکه‌اند، و رفته‌اند آخرون از ایشان و جماعتی از اوایل بر این که ملائکه افضلند و استدلال نموده‌اند اوّلون به چندین وجه و مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ یک وجه را ذکر نموده از جهت اکتفا نمودن به آن، و آن این است که در انبیا قوّت شهویّه و غضبیّه و سایر قوای جسمانیّه مثل خیالیّه و وهمیّه و غیرهما موجود است، و اکثر احکام این قوی ضدّ حکم قوّت عقلیّه و مانع آن است، حتّی آن که اکثر مردم ملتجی به قوّت شهویّه و غضبیّه و وهمیّه شده‌اند و ترک مقتضای قوّت عقلیّه نموده‌اند. و انبیا ـ صلّی اللّه علیهم ـ ترک این قوّتها و طبایع خود نموده به مقتضای قوای عقلیّه اوقات خود را صرف عمل صالح نموده‌اند. و اعراض از قوای شهویّه و غیر آن از قوای جسمانیّه نموده‌اند؛ پس افعال و عبادات ایشان اشقّ از افعال ملائکه است از این حیثیّت که ملائکه خالیند از این قوی، و هرگاه عبادت ایشان شاقّتر باشد افضل خواهند بود. چون واقع شده از

---

۱. کشف المراد / ۳٦٥

حضرت رسالت پناه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که: «افضل الاعمال احمزها»[1] یعنی بهترین اعمال اشقّ آنهاست و در این مقام وجوده دیگر از طرفین هست که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در *نهایة المرام*[2] نقل
٤ نموده.

۱. *بحار الانوارج* ۷۰ / ۱۹۱، ۲۳۷. و «افضل الاعمال ما اکرهت علیه النفوس» ← *موسوعة اطراف الحدیث* ج ۲ / ۵۸

۲. در نسخهٔ چاپی یافت نشد.

## مقصد پنجم

# در امامت

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

**قال: المقصد الخامس: فی الامامة**

**الامام لطف، فیجب نصبه علی اللّه تعالی تحصیلاً للغرض.**[1]

در این مقصد چند مسأله است:

## [مسألۀ] اوّل

## آن که نصب امام واجب است بر خدای تعالی

و اختلاف کرده‌اند ناس در این موضع، رفته است اصمّ و جماعتی از معتزله و جماعتی از خوارج به نفی وجوب نصب امام. و رفته‌اند باقی مردم به وجوب آن. لیکن اختلاف نموده‌اند در وجوب آن
جبائیان /*الف/۲۱۴/ و اصحاب حدیث. و اشعریّه گفته‌اند که ۱۶
واجب است آن موافق سمع نه از روی عقل. و ابوالحسین بصری و بغدادیّون و امامیّه گفته‌اند که: نصب امام واجب است عقلاً؛ بعد از آن باز در این وجوب عقلی اختلاف کرده‌اند، گفته‌اند [ب ـ ۲۸۷] امامیّه
نصب امام واجب است بر خدای ـ تعالی ـ. و گفته است ابوالحسین و ۲۰

---

۱. کشف المراد / ۲۶۲

بغدادیّون که نصب امام واجب است بر عقلا.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که واجب است نصب امام بر خدای ـ تعالی ـ به این نحو که امام لطف است، و لطف واجب است.

و امّا[1] صغری که: «امام لطف است» از جهت آن که علم ضروری حاصل است به آن که هرگاه از جهت ناس رئیسی باشد که منع ایشان از غلبه نمودن و فتنه کردن و عصیان نمودن نماید و منع[2] ایشان از معاصی کند، و تحریص ایشان بر فعل طاعات نماید، و ایشان را هدایت کند اقرب به صلاح و از فساد أبعد است.

و امّا کبری که: «واجب بودن لطف است»، پس سابقاً در متن مذکور شد که موجب غرض است که تحصیل ثواب جهت مکلّف است.

**قال: و المفاسد معلومة الانتفاء، و انحصار اللّطف فیه معلوم للعقلاء، و وجوده لطف و تصرفه آخر[3]، و عدمه منّا.[4]**

این کلام مصنّف ـ رحمه [اللّه] ـ اشاره به جواب از چند دخل مقدّر[5] است. تقریر آن این است که بودن امام لطف، کافی نیست در وجوب نصب آن بر خدا مادام که علم به انتفاء مفاسد حاصل نباشد، و ظن انتفاء مفاسد مفید نیست در وجوب نصب امام بر خدا؛ پس ممکن

---

١. ن : ـ و ٢. نسخه‌ها : مدّ

٣. بر طبق پاره‌ای از منقولات و یادداشت عربی مؤلّف در این قسمت این عبارت چنین نیز آمده: «و تصرفه لطف آخر».

٤. کشف المراد / ٣٦٢ ٥. م : مقدار

است که نصبش موجب مفاسد باشد که ما ندانیم، و واجب نباشد بر خدای، تعالی.

جواب آن است که: انتفاء مفاسد در نصب امام معلوم است، از جهت آن که مفسده یا از فعل خدا است، یا از فعل عباد است. اوّل منتفی است، از جهت آن که محال است که مشتمل باشد فعل خدا بر قبیح، و اگر فعل عباد باشد پس آن مانع از فعل خدا و لطف لطیف کریم نمی‌شود، چنانچه در جوارح عباد که[1] افعال قبیحه ـ که موجب عقاب است ـ از اینها ناشی می‌شود، مع هذا مانع لطف و انعام جوارح نیست از جناب کریم علی الاطلاق؛ پس مفسدهٔ عباد مانع لطف خدا نمی‌شود.[2] و این تقریر بهتر /*ب/۲۱٤/ [از] تقریرات سایر شروح است؛ چنانچه از [الف ـ ۲۸۸] ملاحظهٔ آنها معلوم می‌گردد.

پس جواب شبههٔ مذکوره، بی‌شبهه معلوم شد، و بحث شارح اصفهانی که گفته: «شاید مفسده[ای] باشد که معلوم نباشد.» مندفع می‌شود، به جهت آن که هر مفسده که متصوّر شود خارج از شِقَّین نیست، و مفسده لازمِ وجود امامت نیست، و نصّ صریح ﴿انّی جاعلک للنّاس اماماً﴾[3] دلیل این معنی است، و نمی‌توان گفت که لطف منحصر در امامت نیست، پس ممکن است لطف دیگر قائم مقام این لطف باشد، از جهت آن که جواب گفته می‌شود که این لطف خاصّ منحصر است در امامت تنها، و از این جهت است که مردم تعیین رؤسا می‌نمایند از جهت رفع مفاسد.

---

۱. کذا

۲. م ، الف : پس مفسده ... نمی‌شود

۳. بقره / ۱۲٤

و اصل وجود امام لطف است، چنانچه حديث از حضرت امير ـ عليه‌السّلام ـ وارد است: لاتخلو الارض من قائم للّه بحجة؛ إمّا ظاهراً مشهوراً او خائفاً معموراً[١] لئلاّ يبطل حجج اللّه و بيّناته»[٢] كه ارض خالى از حجّتى كه امام است ـ خواه ظاهر يا مخفى ـ باشد كه به اخفا نيز سبب ظهور رتبت و منع ايشان از فساد مى‌شود[٣] تا آن كه باطل نشود حجة. اللّه ـ تعالى ـ و بيّنات او. و تصرّف آن امام در دين لطف ديگر است؛ و اگر مردم تمكين نكنند تصرّف[٤] آن را تقصير عباد خواهد بود. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ كه فرموده «عدمه منا» اين معنى دارد.

## مسألۀ ثانيه

## در اين است كه امام واجب است معصوم باشد

**قال: و امتناع التسلسل يوجب عصمته، و لأنّه حافظ للشّرع، و لوجوب الانكار عليه لو أقدمَ على المعصية فيضادّ أمر الطّاعة، و يفوت الغرض من نصبه، و لانحطاط درجته عن أقلّ العوامّ.[٥]**

رفته‌اند اماميّه و اسماعيليّه به وجوب عصمت امام، و باقى به خلاف آن؛ و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ اختيار مذهب اوّل نموده است و حجّت گفته به چند وجه:

اوّل: آن كه اگر واجب نباشد عصمت امام، لازم خواهد بود

---

١. نخ : مضمر
٢. نهج‌البلاغه، قصار ١١/١٤٧
٣. م ، الف : ـ كه به اخفا ... مى‌شود
٤. م ، الف : ـ تصرف
٥. كشف المراد / ٣٦٤

تسلسل، از جهت آن که هرگاه خطا جایز باشد نسبت به او، پس باید رجوع به دیگری نمود؛ اگر او معصوم باشد پس او اصل[1] است، و الاّ باز به دیگری رجوع می‌شود الی غیر النّهایة.

دویم: آن که امام حافظ شرع است، و حافظ [ب ـ ۲۸۸] شرع باید معصوم باشد؛ از جهت آن که کتاب و سنّت مشتمل بر جمیع احکام مفصّلاً نیست، و به غیر معصوم درک /*الف/۲۱۵/ تفصیل معانی *قرآن* نمی‌تواند نمود، و تحقّق اجماع به غیر دخول معصوم بدون امکان خطا به هر یک نمی‌شود.

و ایضاً حافظ شرع اجماع امّت نمی‌تواند شد. مثل آن که در احکام اجماع نمایند همه به دلیلی واحد که دلالَت کند بر آن، و الاّ بایست آن دلالت مشهور شود بین النّاس.

و ایضاً به امارتی این اجماع نمی‌تواند بود، از جهت آن که ممتنع است اتّفاق ناس بر علامت واحده، مثل امتناع اتّفاق ایشان بر اکل طعام معیّن در وقت واحد، و چون اجماع مردم به دلالت و امارهٔ واحده نمی‌تواند شد، پس اجماع حافظ شرع نمی‌شود که همه به یک رأی باشند.

و قیاس جهت حفظ شرع جایز نیست موافق اصول فقه شیعه که حکم به بطلان آن به دلایل کثیره نموده‌اند. و بر تقدیر تسلیم آن، حافظ همهٔ شرع نمی‌تواند بود بالاجماع؛ زیرا که مجوّزین قیاس گفته‌اند که در همه مسایل قیاس جایز نیست.

---

۱. م ، الف : پس وصل

و برائت اصلیّه، حافظ شرع نیز نیست بالاجماع. و اگر این معنی جایز بود بعثت انبیا واجب نبود، پس باقی نماند مگر امام، و اگر جایز باشد خطا بر او، اعتماد به آنچه ما مأمور می‌شویم از عبادت الهی و مکلّفیم به کردن آن نیست؛ و این منافی غرض است که تکلیف در عبادت است، چنانچه در قسم بعد که اثبات صفت امام است مذکور می‌شود، و این قسم جهت اثبات اصل امام است.

ثالث: آن است که اگر واقع شود خطا از امام موجب انکار و منافی فرمان و طاعت الهی است، و خدای ـ تعالی ـ در *قرآن* فرموده[1] که: ﴿اطیعوا اللّه و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم﴾[2]

رابع: آن که اگر معصیت از او سر زند و معصوم نباشد باید منکر او بود، پس نقض غرض که امتثال اوامر امام است می‌شود؛ زیرا که اطاعت مخطی لازم نیست بلکه مَنهی است.

خامس: آن که اگر معصیت از او واقع [الف - ۲۸۹] شود چون عقلش اشدّ و معرفت او اکثر باید باشد در نظرها، پس عصیان او باعث جسارت مردم بر عصیان و ضالت می‌شود، و اقلّ حالاً از رعیّت و عوام خواهد بود، بلکه از اقل عوّام که باعث این ضلالت نمی‌شود و او خود عالماً در گناه و ضلالت است، و مسبّب[3] ضلالت مردم می‌شود؛[4] زیرا که معرفت او به خدا بیشتر و عقاب و ثواب او اکثر است و عوام اگر گناهی کنند جاهلاً گناهکارند.

---

۱. م: فرمود

۲. نساء / ۵۹

۳. م: مثبت

۴. م: + و

**قال : و لا تنافى العصمة القدرة.**[۱]

اختلاف کرده‌اند قایلین به عصمت در این که معصوم آیا ممکن است او را فعل معصیت یا ممکن نیست؟ بعضی گفته‌اند که ممکن نیست، و بعضی گفته‌اند: ممکن است. و بعضی از اولین گفته‌اند که معصوم مختصّ است در بدن یا در نفس به خاصیتی که مقتضی امتناع اقدام او بر[۲] معاصی است، و اختیار کرده است مصنّف ـ رحمه [اللّه] ـ این را که قادر است بر معصیت. و الاّ مستحقّ مدح و ثواب /*ب/۲۱۵/ در ترک معاصی نبود و از ثواب و عقاب و تکلیف خارج می‌شود. و این امتناع اقدام او بر معاصی باطل است به اجماع و به نقل کقوله ـ تعالی ـ : ﴿قل انما انا بشر مثلکم یوحی الیّ﴾[۳] و قوله ـ تعالی ـ : ﴿و لا تجعل مع اللّه الهاً آخر﴾[٤] که دالّ است بر آن که قدرت حضرت رسالت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ مثل سایر ناس بر معصیت و شرک بوده.

## مسألهٔ ثالثه

## در این است که امام واجب است که افضل از غیرش باشد

**قال: و قبح تقدیم المفضول علی الفاضل معلوم، و لاترجیح للمساوی.**[۵]

یعنی امام واجب است که افضل از رعیّت باشد از جهت آن که ترجیح در مساوی محال است عقلاً، و ترجیح مفضول بر فاضل

---

۱. کشف المراد / ۳٦۵
۲. الف : ـ بر
۳. کهف / ۱۱۰
٤. اسراء / ۲۲
۵. کشف المراد / ۳٦٦ : علی الفاضل

محال و قبیح[1] است عقلاً، و این ظاهر است و نقلاً به قول خدای ـ تعالی ـ: ﴿افمن یهدی الی الحقّ احقّ ان یتّبع امّن لایهدی الاّ ان یهدی فمالکم کیف تحکمون﴾[2] و داخل این حکم می‌شود لزوم بودن امام افضل در علم و دین و کرم و شجاعت و جمیع فضایل نفسانیّه و بدنیّه.

## مسألهٔ چهارم
## در وجوب نصّ بر امام است

**قال: و العصمة تقتضی [ب ـ ۲۸۹] النّصّ و سیرته ـ علیه‌السّلام ـ علیه.**[3]

رفته‌اند امامیّه ـ خاصّه ـ به این که امام واجب است به نصّ، معیّن باشد از جانب خدا و رسول. و عباسیّه گفته‌اند که به نصّ است یا به ارث. و زیدیّه گفته‌اند: به نصّ، یا به دعوت است به نفس خود. و باقی مسلمین گفته‌اند به نصّ یا اختیار اهل حلّ و عقد است.

و دلیل بر آنچه شیعه گفته‌اند که به نصّ است دو وجه است:

اوّل: آن که واجب است که امام معصوم باشد و عصمت امر خفیست که آن را به غیر خدا نمی‌داند کسی، پس واجب است که نصب از جانب اللّه باشد.

ثانی: آن که نبی اشفق بر ناس[4] از پدر است به مردم؛ چون می توان گفت که او ارشاد کرد مردم را به امور کثیره غیر اموری که به خلیفهٔ بعد

---

۱. م ، الف : اقبح ۲. یونس / ۳۵
۳. کشف *المراد* / ۳٦٦ : ـ علیه
٤. کذا. کشف *المراد*: ان النبی(ص) کان أشفق علی الناس من الوالد علی ولده.

از او منسوب باشد از اشفاق وقایع و مندوبات،[1] و جمیع را به مردم القا فرمود حتّی آن که مثل اموری که متعلّق به قضای حاجت باشد و غیر آن، و هرگاه از مدینه یک روز یا دو روز سفر می‌نمود خلیفه در امر مسلمین در آنجا معیّن می‌نمود، پس چگونه متصوّر است که در این نحو امر عظیمی که امامت است تعیین خلیفه بعد از خود ننماید و حال آن که این طریقه و رسم آن حضرت ـ علیه السّلام ـ بوده؟ و این دلیل برهان لمّیست بر این مطلب.

پس دعوی اجماع که اهل سنت در امامت ابوبکر می‌نمایند باطل است با وجود آن که اجماع متحقّق /*الف/۲۱۶/ نشده به جهت آن که عبّاس و سایر بنی‌هاشم و سعد بن عبادة قبیلهٔ او تمام و جمعی از صحابه داخل نبودند در این اجماع، چنانچه عامّه و خاصّه در کتب خود نقل نموده‌اند. و موافق آن حدیث که «ارض بدون امام نمی‌باشد»[2] پس قبل از اجماع خالی بوده از امام، ایضاً مفید این است که به نصّ بدون اجماع باید امامی باشد پس اجماع باطل است. و حدیث آن که امّت بر خطا اجماع نمی‌کنند بر فرض تحقّق اجماع است و عامّه در کتب اصول خود چندین خلاف در این مسأله نقل [الف ـ ۲۹۰] نموده‌اند:

اوّل: آن که اجماع ممکن است در امری یا نه؟

دویم: آن که بر فرض امکان در امری هرگز متحقّق شده یا نه؟

---

۱. کذا. *کشف المراد*: حتی انه (ع) ارشدهم الی اشد لانسبة لها الی الخلیفة بعده کما ارشدهم فی قضاء الحاجة الی امور کثیرة مندوبة و غیرها من الوقایع.

۲. «الارض لاتخلو من حجة» اصول کافی، ج ۱/ ۳۳۰

سیم: آن که اگر محقّق شد آیا دلیل می‌شود بر حقیقت آن امر یا نه؟

چهارم: آن که بر فرض دلیل بودنش شرط است نبوّتش به تواتر یا نه؟

پنجم: آن که این جماعت تمام تا مردن به این رأی باید بمانند یا نه؟

ششم: آن که اجماع به تنهایی حجّت است، یا مستندی باید سوای اجماع[1]؟

و قایلین به مستند قیاس کرده‌اند ریاست دین و دنیا را به نماز جماعت ابوبکر که آن به وجوه شتّی باطل است؛ پس اثبات امامت ابوبکر موقوف بر اثبات جمیع این مراتب خواهد بود بنابر مذهب ایشان. و آنها که به ثبوت این امور مسطوره قائل نیستند از علمای ایشان چه گونه به این دلیل استدلال می توانند نمود.

و اگر گویند که: این حرف بر علمای شیعه نیز وارد است به جهت آن که ایشان اجماعی که در آن معصوم داخل باشد حجّت می‌دانند و الاّ فلا، هر چند صد هزار کس باشند که خطای ایشان ممکن است و اگر در دو نفر امام داخل باشد حجّت می‌دانند، و این معنی در زمان ائمّه و قریب به آن ممکن بوده است.

جواب گفته می‌شود که این نحو اجماع هرگاه ثابت شود نزد ما مقبول است و الحال با حضور قائم اهل بیت ـ علیهم السّلام ـ نیز ممکن

---

١. م: + باشد یا نه

است موافق اجماع شیعه.

## مسألهٔ خامسه

## در این است که امام بعد از نبی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ بلافصل علیّ بن ابی طالب است، علیه السّلام

**قال: و هما مختصّان بعليّ، عليه‌السّلام.**[1]

یعنی: عصمت و نصّ ثابت شد که مختصّ به علی ـ علیه‌السّلام ـ است، به جهت آن که امّت قائل به این دو امرند که مذکور شد که بعضی عصمت و نصّ را شرط نمی‌دانند و بعضی شرط می‌دانند. و چون مبیّن شد بطلان قول اوّل که عدم عصمت و نصّ باشد، پس منحصر شد قول حقّ در کلام ثانی؛ و هر کس به ثانی قائل است حضرت علیّ بن ابی طالب را امام و خلیفهٔ [ب ـ ۲۹۰] بلافصل می‌داند.

و صریح جهت این مطلب است آنچه علاّمه حلّی ـ رحمه اللّه ـ در کتاب *منهاج الکرامه* و جدّ داعی میرسیّد احمد ـ قدّس سرّه ـ در کتاب *لطایف غیبی*[2] و جمعی از علما نقل نموده‌اند در آیهٔ شریفه که در باب حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ شرف نزول یافت که: ﴿**انّی جاعلک للنّاس اماماً قال و من ذرّیتی**﴾[3] که در این آیه حضرت حقّ ـ سبحانه و تعالی ـ حکم به امامت حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ نسبت به مردمان نمود، و او استدعاء امامت جهت جمیع ذرّیّه خود کرد. خدای ـ تعالی ـ فرمود که: ﴿**لاینال عهدی الظّالمین**﴾[4]، یعنی عهد امامت

---

۱. *کشف المراد* / ۳۶۷
۲. *لطائف غیبیه* / ۶۵۲
۳. بقره / ۱۲۴
۴. بقره / ۱۲۴

من به ظالمین نمی‌رسد و کافر ظالم است، چنانچه در آیه واقع شده ﴿الكافرون هم الظّالمون﴾[1] و شک نیست که این ... ثلاث تا ظهور حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ عبادت اصنام می‌نمودند.

و روایت نموده فقیه ابن مغازلی شافعی از عبداللّه بن مسعود که: «قال قال رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ انتهیت الدّعوة الیّ و الی علی لم یسجد احدنا لصنم قطّ، فاتخذنی نبیّاً و اتّخذ علیّاً ولیّاً».[2] و این نصّ است در امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ که حضرت رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ فرموده که منحصر است امامت به دعوت[3] حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ به من و علی که سجدهٔ بت هرگز ننموده‌ایم، پس مرا نبوّت و او را امامت دادند.

و از این حدیث که شافعی مذکور خود نقل نموده صریح است که بت‌پرستی مطلقاً مانع امامت است. و توبه نمودن فایده ندارد و نفی اسم ظالم از او نمی‌شود که سجدهٔ بت نموده هر چند توبه نموده باشد. و این . . . ثلاث قابل خلافت نمی‌توانند بود؛ چون لفظ قطّ که به معنی هرگز و اصلاً است دالّ است که توبه و اسلام بعد فایده ندارد در قابلیت امامت[4].

و آیهٔ تطهیر که در شأن ائمّهٔ معصومین ـ علیهم السلام ـ شرف نزول یافته و ابن اثیر ـ که از علمای اهل‌سنّت است ـ در *نهایه* در باب

---

۱. بقره / ۲٥٤

۲. بنگرید: *احقاق الحق*، ج ۸۹/٤، ۲۹۷-۲۹۸ و ج ۱٤۹/۱٤

۳. م ، الف : مدعوة

٤. م ، الف : ـ چون لفظ ... امامت

رجس گفته: «و قد يعتبر به عن الحرام و الفعل القبيح»[١] و فعل قبيح اگر صغيره هم باشد ظلم است و به ظالم اين عهد نمی‌رسد، و امر الهی و ارادهٔ او ﴿كن فيكون﴾[٢] است و شامل جميع اهل‌بيت است آيهٔ تطهير و نازل شده بيش از بلوغ حسنين ـ عليهماالسلام ـ و اَحسنيت ابوهما كه به منزلهٔ نفس رسول ـ صلی اللّه عليه و آله ـ به نصّ و روايت ثابت است و عدم عصمت خلفای ثلاثه، معلوم است، پس مدّعا ثابت است به اين تقرير. و عدم بلو[غ] حسنين و عدم تولّد ساير ائمّه ـ عليهم السلام ـ نكتهٔ ايراد ﴿انما يريد اللّه﴾[٣] به فعل مضارع می‌تواند شد.[٤]

**قال: /*ب/٢١٦/ و للنّص الجلی فی قوله ـ عليه‌السّلام ـ سلّموا عليه بامرة المؤمنين، و انت الخليفة بعدی، و غيرهما.[٥]**

«امرة» به كسر همزه و سكون ميم امارت است ـ يعنی امير بودن[٦] ـ و از امر الرّجل است يعنی گشت امير.

اين دليل دويم است بر اين‌كه امام، حضرت اميرالمؤمنين [الف ـ ٢٩١] ـ عليه‌السّلام ـ است و به اين نصّ جلی متواتر از طريقين در مواضع متعدّده حكم امامت آن حضرت ـ عليه‌السّلام ـ ظاهر است، يعنی: حضرت رسول ـ صلّی اللّه عليه و آله ـ فرمود كه سلام به حضرت امير ـ عليه‌السّلام ـ بكنيد به امارت مؤمنين، يعنی بگوييد به

---

١. *النهاية* ج ٢/٢٠٠ : و قد يعبّر
٢. يس / ٨٢
٣. احزاب / ٣٣
٤. ن ، الف : ـ و آيه تطهير ... شد.
٥. *كشف المراد* / ٣٦٧
٦. م ، الف : ـ يعنی امير بودن

او كه: «السّلام عليک يا اميرالمؤمنين»[١] و مسلّم[٢] داريد به حضرت امير ـ يعنى علىّ بن ابى طالب ـ عليه‌السّلام ـ امارت مؤمنين را.

و حديث ثانى: آن است كه خطاب به آن حضرت نمود كه تو خليفهٔ بعد از من [هستى][٣] و به غير اين در نصّ صريح از رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه و آله ـ در مواضع كثيره به تواتر امّت از اماميّه و غيرهم نقل شده كه چون نازل شد آيه ﴿و انذر عشيرتک الاقربين﴾[٤] امر نمود حضرت رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ به على بن ابى طالب كه طعامى حاضر نمايد و جمع نمود آن سرور بنى عبدالمطّلب را و فرمود: كدام يک از شما وزير و معين من مى‌شود كه بوده باشد برادر من و خليفهٔ من بعد از من و وصىّ من؟ پس علىّ بن ابى طالب ـ عليه‌السّلام ـ فرمود كه من با تو بيعت مى‌كنم و وزير تو مى‌شوم، آن سرور را اشاره فرمود كه اين ـ يعنى حضرت امير، عليه‌السّلام برادر و وصى و خليفه و وارث من است بعد از من، پس بشنويد از او، و اطاعت آنچه او گويد بكنيد[٥].

و به قول آن حضرت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ كه فرمود: «تو برادر منى و وصىّ منى و خليفه منى بعد از من و اداء و حكم كنندهٔ دين و

---

١. «سلّموا على علىّ بامرة المؤمنين» ← *اثبات الهداة* ج ٢٧٨/٢ و *احقاق الحق* ج ٢٨٨/٤

٢. كذا. مسلّم : تسليم شده، واگذارده شده

٣. «هو خليفتى من بعدى» ← *احقاق الحقّ* ج ٤٢/٥، ج ٣٣٨/٢٠ ـ ٣٤٠ و *كشف الغمة* ج ١٥٧/١

٤. شعراء / ٢١٤

٥. «فانت اخى و وصيّى و وارثى و خليفتى من بعدى فاسمعوا له و اطيعوه» ← *مسند حنبل*، ج ١٥٩/١ ـ *شواهد التنزيل* ج ٤٢٠/١ ـ *كفاية الطالب* / ٢٠٥-٢٠٧ ـ و *الغدير* ج ٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٥

ملّت منی»[1] صریحاً امامت علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ ثابت می‌شود.

و نیز چون امر به مؤاخات در میان صحابه فرمود و وانگذاشت در مؤاخات مگر علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ را، گفت آن حضرت: یا رسول اللّه! مؤاخات ما بین صحابه فرمودی به غیر از من که تنها ماندم، پس آن سرور فرمود: «آیا راضی نیستی که برادر من باشی و خلیفه من بعد از من تو باشی»[2] و مؤاخات میان خود و او فرمود.

و باز چون آن سرور تقدّم فرمود [ب ـ ۲۹۱] مر حضرت امیر را به سوی اصحاب به این نحو که فرمود: «تسلیم و سلام /*الف/۲۱۷/ کنید بر علی به امارت مؤمنین.» چنانچه گذشت.

و گفت در شأن آن حضرت که تو سیّدی و امام متّقین و پیش رو[ی] جبهه و دست و پا[ی] منوّران با میمنتی»[3].

و به آنچه گفت در حقّ او که «این ولیّ هر مؤمن و مؤمنه است»[4] حقیقت حضرت امیر در امامت ثابت است صریحاً. و نصوص در این مطالب موافق و مخالف بسیار نقل نموده‌اند.

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح خود گفته که: مجموعش به

---

۱. «یا علی انت اخی و وصیّی و خلیفتی من بعدی و قاضی دینی» ← *کشف الغمة* ج ۱۵۷/۱ و *احقاق الحق* ج ۱۹۲/٤، ۳۳۹، ج ۵۸۱/٦، ج ۲٤۳/۱۵، ج ۷٦/۱۷ و ج ۵۹۹/۲۱.

۲. «اما ترضی یا علی أن اکون اخاک»، ← *مستدرک الصحیحین* ج ۱٤/۳، *ریاض النضرة* ج ۱٦۷/۲ و *کنز العمال* ج ۱۵۳/٦.

۳. بسنجید با *احقاق الحقّ* ج ٤ / ۱۱ ـ ۲٤، ج ۵ / ٦۹، ج ۱۵ / ۱٤ ـ ۲۵ و ...

٤. «انت ولی کلّ مؤمن و مؤمنة» ← *احقاق الحق* ج ٤ / ۷۹ و ج ۵ / ۳۵

حدّ تواتر رسیده، مثل آنچه روایت نموده جابر بن عبداللّه انصاری چنان‌که در شرح تجرید حاج محمود وارد است: «رواه جابر بن عبداللّه الانصاری قال: قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ علیّ بن ابی طالب اقدم امّتی سلماً، و اکثرهم علماً، و اصحّهم دیناً، و افضلهم یقیناً، و احلمهم حلماً، و اسمحهم کفاً، و اشجعهم قلباً، و هو الامام و الخلیفة بعدی»[1]. یعنی حضرت رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ فرمود: علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ اقدم امّت من‌است به حسب اسلام، و اکثر ایشان است در علم، و اصحّ ایشان است در دین، و افضل ایشان است در یقین، و حاکمتر[2] ـ یا حلم‌دارتر ـ ایشان است در حکم یا حلم واقعیِ نفس الامری بدون اغراض دنیوی، و صاحب سخاوت‌تر و همّت‌دارتر ایشان است در ید. و شجاعتر ایشان است در قلب، و او امام و خلیفه است بعد از من. و مثل حدیث غدیر خم که من بعد مذکور خواهد شد.

و اهل‌سنّت در مقابل این نصوص از عناد سخن‌های بی‌صورت دارند، از آن جمله این‌است که امر خلافت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ به محضر ناس که معیّن باشد به او متواتر نیست، پس بنابراین باعث حجّت نمی‌شود، و اگر به محضر چنینی متحقّق شده بود محلّ این خلاف نمی‌بود، و مثل سایر متواترات می‌شد، و عدم لازم، مستلزم عدمِ ملزوم است. [الف ـ ۲۹۲]

و گفته‌اند مخالفین نیز که نصّ رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بر

---

۱. بنگرید: *احقاق الحقّ*، ج ۲۳۴/۴ و ج ۴۱۰/۱۵

۲. مصنّف لفظ «حلم» و اسم تفضیل آن را «حکم» قراءت نموده که اصحّ است

خلافت شخصی موافق حدیث امر عظیمیست [که] اگر محقّق بـود بایست این نحو تواتر به هم رساند که مخالفی نداشته باشد، و حدیث غدیر خم هرگاه در حضور جمعی کثیر به این نـحو مـذکور مـی‌شد بایست این جمع به این نحو به مردم نقل نمایند که محلّ شک نباشد.

جواب به چندین وجه است:

اوّل: آن که اگر همهٔ امور متواتره به این نحو باید باشد ـ که نزد هیچ کس شک و محلّ خلاف نباشد مثل کعبه قبله /*ب/۲۱۷/ بودن، و صوم شهر رمضان غیر[1] شوّال بودن ـ پس بایست علم به عدم نصّ آن حضرت بر امامت نیز مثل علم به عدم نصّ وجوب صوم شهر شوّال و عدم نصّ قبله بودن کوه ابوقبیس متواتر باشد، و عـدم لازم مسـتلزم عدم ملزوم است، خلاصهٔ جواب آن که این کلام حقّ است تحقیقش در بعضی از متواترات، لیکن این تواتر در همهٔ متواترات لازم نیست.

دویم: آن که اگر[2] عظیم تحقّقش در حضور جمعی موجب ایـن نحو تواتر می‌شد؛ انشقاق قمر و سایر معجزات مرویّه از آن سَـرور مثل اشباع خلق کثیر از طعام قلیل در یوم الدّار کـه تـعیین خـلافت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ شد، و منفجر شدن آب از مـیان اصـابع مبارکهٔ حضرت رسول ـ صلی اللّـه عـلیه و آله ـ و حـرکت شـجر از موضع خود که امور عظیمه‌اند بایست این نحو شیوع داشته باشد نزد منکرین امر نبوّت و بایست مخالفی در این معنی نیز نباشد.

و جزم است که حضرت عیسی ـ علیه‌السلام ـ به خدایـی خـود

---

۱. م، و، الف: ـ غیر
۲. م: ـ اگر

قائل نبود، مردم حقّ را مخفی داشتند و آنچه او قائل بود کتمان نمودند و اهل‌کتاب بدون دلیل از راه[1] معانده و مقاتله،[2] با نصّ صریح نیز کتمان انبیای بعد نمودند از راه تعصّب باطل خصوصاً هرگاه اهل عناد کتمان نموده باشند امامت آن حضرت را ـ علیه‌السّلام ـ به حسب حسد و عداوت که قتل اقارب ایشان به دست آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ شد یقین که حق ظاهر نمی‌گردد.

و ایضاً به سبب دخول [ب ـ ۲۹۲] شبهه بر جمعی بنابر حدیث: «الائمّة من قریش» که به آن ابی‌بکر متمسّک شد که تصوّر نسخ نصوص[3] سابقه نمودند به این عامّ، و موجب شکّ نصّ خاصّ به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ شد.

و شیخ طبری در کتاب *کامل بهایی* در فصل این‌که بنی‌امیّه از قریش نیستند، بلکه امیّه غلام رومی ـ که فرنگی را چنین می‌گفتند در اصطلاح ایشان ـ بوده از عبدالشّمس، لیک چون زیرک بود عبدالشّمس وی را آزاد کرد و به فرزندی قبول کرد و از وی فرزندان وجود آمد، مبیّن نموده که عثمان از قریش نبود مثل معاویه[4].

و اکثر علما بر آنند که شجره خبیثه که در *قرآن*[5] واقع شده بنی‌امیّه‌اند لیکن کتمان می‌نمودند ایشان این را و به قریش خود را منسوب می‌کردند. و ایضاً کتمان حقّ صریح مردم بسیار نموده‌اند، چنانچه در *قرآن* واقع است ﴿یعرفونه[6] کما یعرفون أبنائهم و أنّ فریقاً منهم

---

۱. ن ، الف : ـ دلیل از راه

۲. در «م» مقابله هم نیز خوانده می‌شود.

۳. م : تصور

۴. *کامل بهایی* / ۲۶۹

۵. ابراهیم / ۲۶

۶. م ، الف : یعرفون

لیکتمون الحقّ و هم یعلمون﴾[1] و امثال این‌که حقّ را پوشیدند با علم به آن بسیار است.

و جمعی از قوم موسی ـ علیه السلام ـ که گوساله‌پرست شدند و عالم بودند که گوساله خدا نمی‌تواند بود، زیاد از مردمی بودند که در مدینه حاضر بودند و مع هذا کتمان حق نمودند و به عجل و سامری قائل شدند.

و معاویه و عمروعاص ـ علیهما اللّعنة ـ با علم به فضایل /*الف/۲۱۸/ حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و سماع قول رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که: «یا علی حربک حربی و سلمک سلمی»[2] و سماع قول آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ایضاً: «اللّهم و ال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله.»[3] و ایضاً قول حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ «علی مع الحقّ و الحق مع علی یدور معه حیثما دار»[4] محاربه و عناد نمودند و انصار حتّی طلب امامت نمودند با وجود حدیث «الائمة من قریش»[5]، پس عدم انتشار این نصوص صحیحهٔ صریحة به امامت آن حضرت به این اسباب بود.

---

۱. م ، الف : یعرفون

۲. *احقاق الحقّ* ج ۴۴۰/۶ ، ج ۲۹۶/۷ و ج ۷۰/۱۳

۳. مناقب، ابن مغازلی / ۱۶، عمدة / ۱۰۴ و *کشف الغمة* ج ۴۹/۱

۴. *تاریخ بغداد* / ج ۳۲۱/۱۴، *فوائد السمطین* / ج ۱۷۷/۱، الغدیر ج ۱۷۷/۳، *منتخب کنز العمال* / ج ۳۰/۵، *سبیل النجاة فی تتمة المراجعات* / ۱۷۰ *احقاق الحق* / ج ۲۸/۵، ج ۳۸۴/۱۶، *اثبات الهداة* ج ۲۲/۲ و بحار الانوار ج ۲۸/۳۸

۵. بسنجید با : *احقاق الحق* ج ۱/۱۳ ، ج ۶۲۸/۱۹ ، *مصابیح السنة* ج ۱۳۷/۴ و شرح تقدمة تقویم الایمان / ۴۷-۵۱

و اگر کسی گوید که به چه سبب حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ منازعه با غاصبین خلافت و هر که به ناحقّ خلیفه بود نفرمود، چنانچه با طلحه و زبیر و عایشه و معاویه مجادله نمودند به نحوی که حرب جمل [الف ـ ۲۹۳] و صفّین از آن نشان می‌دهد.

جواب گفته می‌شود که در بعضی روایات واقع شده که جمعی این معنی را تشکیک می‌نمودند در زمان حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ آن حضرت چون استماع این شبهه نمودند بیرون آمدند از منزل مرتدیاً[۱] و امر به اجتماع ناس فرمودند، و[۲] بعد از جمعیّت اصحاب و خطبه و حمد و ثنا فرمودند قائماً که: «یا معشر النّاس بلغنی أنّ قوماً قالوا: ما باله لم ینازع ابابکر و عمر و عثمان کما نازع طلحة و الزّبیر و عایشة و أنّ لی فی سبعة انبیاء اُسوة، فأوّلهم: نوح ـ علیه السلام ـ قال اللّه ـ سبحانه و تعالی ـ مخبراً عنه. ﴿[فدعا] ربّه[۳] انّی مغلوب فانتصر﴾[۴] فان قلتم: ما کان مغلوباً فقد کذّبتم القرآن، و ان کان کذلک فعلیّ اعذر»[۵] تا تمام هفت آیه که در شأن هفت پیغمبر نازل شده که ایشان با قوم خود مجادله ننموده و بطریق تقیّه سر می‌نموده‌اند و خاتم آن انبیا (حضرت خاتم الانبیا) بود که به اتّفاق خصم به اتّفاق ابوبکر به اتّفاق به غار گریختند، و تمام این حدیث در موضع خود مسنداً وارد است.

**قال: و لقوله تعالی: ﴿انّما ولیّکم اللّه و رسوله و الّذین آمنوا**

---

۱. مرتدی: رداء پوشیده
۲. کذا
۳. نسخه‌ها : ربّ
۴. قمر / ۱۰
۵. بسنجید با *بحار الانوار* ج ۳۰۸/۲۸

**الذّین یقیمون الصّلوة و یؤتون الزّکوة و هم راکعون﴾[1] و انّما اجتمعت الاوصاف فی علیّ، ـ علیه‌السّلام[2]. [3]**

این دلیل دیگر است بر امامت علی ـ علیه‌السّلام ـ یعنی نیست صاحب اختیار و اُولی به امور شما مگر خدا و رسول او و آنها که ایمان آورده‌اند، یعنی آنها که بر پا می‌دارند /*ب/۲۱۸/ نماز را و می‌دهند زکات را در حالتی که در رکوعند، و استدلال به این آیه موقوف است بر چندین مقدّمه:

یکی: آن که لفظ «انّما» از برای حصر به آن حضرت ـ علیه السّلام ـ است، و دلالت می‌کند بر این منقول و معقول به اجماع اهل عربیّت. امّا معقول: از جهت آن که لفظ انَّ از برای اثبات است و ما از برای نفی است قبل از ترکیب، پس چنین خواهد بود بعد از ترکیب. و نیز از جهت عمل به استصحاب و اجماع بر بقاء این دلالت، پس معنی [ب ـ ۲۹۳] چنین می‌شود که این است و غیر این نیست که چنین باید باشد حکم، یعنی انحصار ولایت باید به ایشان باشد که در آیهٔ مذکوره‌اند نه غیر ایشان.

مقدّمه دویم: آن که «ولی» به معنی أولیٰ به تصرّف است به دلیل نقل اهل لغت و استعمال ایشان که گفته‌اند: «السّلطان ولیُّ مَن لاولی له» و أیضاً «ولی دم» و «ولی نکاح امراة» می‌گویند و مقصود اولی به تصرف است.

---

۱. مائده / ۵۵ ۲. کشف المراد / ۳۶۸.

۳. ر.ک: *شواهد التنزیل* ج ۱/۱۶۱–۱۸۴؛ *احقاق الحق* ج ۲/۳۹۹، ج ۲/۱۴ و ج ۲/۲۰؛ عمدة / ۱۱۹ و *کنزالعمال* ج ۳۹۱/۶.

و ثالث: آن که مراد از«ولی» در ایـن آیـه بـعض مـؤمنین است از جهت آن که موصوف به اوصافیست که مختصّ بعض مؤمنین‌است، و الاّ پس اگر عام باشد ولی و متولّی علیه در این صورت متحد می‌شود و همهٔ مؤمنین با هم چنین خواهند بود، و هرگاه این مقدّمات معلوم شد پس مراد به این آیه علی ـ علیه‌السّلام ـ است از جهت آن که چون[1] اجماع نموده‌اند بر[2] تخصیص آیه به بعض مؤمنین، و[3] کسی را[4] شکّ نیست که حکم مختصّ علی ـ علیه‌السّلام ـ است؛ زیرا که خاتمهٔ آیه که رکوع است از احوال آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ بوده و خلاف در این نیست، چنانچه خاصّه و عامّه از سُدّی و مجاهد و حسن بصری و اعمش و عتبه بن ابی حکیم و غالب بن عبداللّه و قـیس بـن الرّبـیع و عبایه[5] بن ربعی و ابن عبّاس نقل نموده‌انـد.[6] و در *جـامع الاصـول* از *صحیح نسائی*[7] وارد شده که آیه در باب حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ است و در تفسیر ثعلبی[8] نیز ایراد شده که آیه در شأن آن حضرت ـ علیه السّلام ـ نزول یافته.

و اگر گویند: آیه لفظ جـمع دارد چگـونه مـخصوص یک کس می‌تواند بود؟

جواب آن است که: در عرف عرب اطلاق جمع بر واحد شـایع

---

١. م ، الف : ـ چون
٢. م ، الف : بنابر
٣. ن : ـ و
٤. م ، الف : ـ کسی را
٥. م : عتابه
٦. *شواهد التنزيل* / ١٦١-١٦٥
٧. ر که : *فضائل الخمسة* ج ٣٦٥/١ به نقل از *خصائص نسائی*.
٨. چاپ نشده، بنگرید: *تذکرة الخواص* / ١٨ به نقل از ثعلبی.

است به اعتبار تعظیم و در احادیث طرق شیعه وارد شده که جمیع ائمّة قریب به امامت به این فضیلت فایز می‌شود و صاحب *کشّاف* گفته که مراد به این آیه هر چند آن حضرت است امّا لفظ جمع جهت آن است که دیگران نیز متابعت او در این امر /*الف/۲۱۹/ بکنند.

و ولایت را چنانچه به معنی عامّ مذکور شد که حمل نمی‌شود به معنی تصرف نیز در این آیه [الف ـ ۲۹٤] حمل نمی توان نمود و الّا امری نخواهد بود که تخصیص به خدا و رسول و امام داشته باشد، بلکه همهٔ مؤمنین ناصر هم‌اند از جهت قول خدای ـ تعالی ـ ﴿المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض﴾[1] و در بودن حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ داخل آیه خلاف نشده، بلکه آنچه خلاف نموده‌اند بعضی، در این باب بوده که غیر آن حضرت را نیز شامل است یا نه؟ پس اجماع در ولایت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ هست ـ بلاخلاف، به خلاف غیرش.

و در کتاب *کامل بهائی* در فصل آیات دالّه بر وجوب لعن معاویه ایراد نموده که: «صاحب *کشّاف*[2] می‌گوید که ابوذر گفت نماز می‌کردم از پس رسول، سایلی برخاست و سؤال کرد کسی چیزی به وی نداد، دست برداشت و گفت: أشهد انّی سألت فی مسجد رسول اللّه فلم یعطنی احد شیئاً. علی ـ علیه‌السّلام ـ در رکوع بود اشارت کرد به خنصر خویش و در دست راست علی انگشتری بود، سایل انگشتری از دست وی بیرون کشید رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ چون از نماز فارغ شد سر سوی آسمان کرد و گفت: «اللّهم انّ اخی موسی سألک

---

۱. توبه / ۷۱

۲. الف : ـ کشاف

فاعطيت سؤله[1] و قرأ ﴿ربّ اشرح لی صدری﴾ الی قوله ﴿ سنشدّ عضدک باخیک﴾[2] پس گفت اللّهم و انا محمّد صفیک ربّ اشرح لی صدری و اجعلی لی وزیرا من اهلی علیّاً اخی اشدد به ازری»[.....] دعای رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ تمام نشده بود که آیه ﴿انّما ولیّکم اللّه﴾[3] نازل شد».[4]

و بعد از این ایراد نموده در آن کتاب که صدر الائمّه که از علماء اهل سنّت است از سلمان از حضرت رسالت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حدیث لزوم اطاعت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ را نقل نموده با سایر مراتب، و گفته که قاضی القضاة در کتاب **محیط** آورده که خلافت علی ـ علیه السّلام ـ ثابت‌تر است و مؤکّدتر است از شیخین؛ زیرا که خلافت وی هم به نصّ است و هم به اختیار وحی از دیگران به اختیار تنها است.[5] و امّا[6] فضایل وی در آخر سورهٔ ﴿هل اتی﴾[7] [ب ـ ۲۹۴] مبنیست بر آن، و از اهل سنّت بعد از این بیان حدیث غدیر خم را مفصّلاً نقل نموده[8].

**قال: و لحديث الغدير المتواتر.**

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و تقریرش این است که نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت ـ در غدیر خم

۱. م : سؤله
۲. قصص / ۳۵
۳. مائده / ۵۵
۴. *کامل بهایی* ج ۲ / ۲۰۷
۵. م ، الف : ـ است
۶. ن : ـ اما
۷. انسان / ۱
۸. بنگرید: *شواهد التنزیل* ج ۲/۳۸۰ ـ ۳۹۱

بعد از رجوع از حجّة الوداع ـ : ای معاشر مسلمین! آیا نیستم من اَولیٰ به شما از أنفس شما؟ گفتند: بلی! آن حضرت فرمود: کسی که من بوده‌ام مولا و صاحب اختیار او، پس علی مولای او است، خداوندا دوست باش با کسی که با او دوست باشد، و دشمن باش با کسی که با او دشمن باشد. و ناصر باش با کسی که ناصر او باشد. و خوار گردان هر که او را خوار نماید![1] و همهٔ مسلمین نقل این حدیث را به عنوان تواتر نقل نموده‌اند؛ لیکن مسلمین اختلاف نموده‌اند در دلالت کردن آن بر امامت، و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ در معاملهٔ شوری این حدیث را نقل نمود، و هیچ کس در مقام انکار او بیرون نیامد.[2]

و وجه استدلال به این نحو است که مراد از مولی اولی به تصرّف باید باشد به قرینه«الست أولی بکم من انفسکم» چنانچه ظاهر است، و به غیر این معنی صاحب بصیرت چیزی نفهمیده است از لفظ اولی در این مقام. و از علمای عامّه ابن عبدالبرّ در کتاب *استیعاب*[3] گفته که بریده و ابوهریره و جابر و برّاء بن عازب و زید بن ارقم نقل نموده‌اند این حدیث را، و گفته است او که عمر با حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ ملاقات کرد بعد از تبلیغ این معنی و گفت«گوارا باد تو را این منزلت، صبح کرد[ی] و شام کردی مولای من و مولای هر مؤمن و مؤمنه»[4].

---

۱. «من کنت مولاه فعلی مولاه، اللّهم و آلِ من والاه و عاد من عاداه و اخذل من خذله و انصر من نصره» مصادر ذیل *صحیفة الامام الرضا*/ ۱۷۲ ـ ۲۲٤ و *فضایل الخمسة* ج ۲ / ۳٤۹-۳۸٦

۲. بنگرید: *مناقب ابن مغازلی* / ۱۱٤ و *کنزل العمال* ج ۳۹۷/٦

۳. *استیعاب*، ج ٤۷۳/۲

٤. «هنیئاً یا ابن أبی طالب اصحبتَ و امسیتَ مولی کل مؤمن و مؤمنه» مسند احمد، ج

و حافظ ابونعیم در کتاب *ما نزّل من القرآن فی علیّ*[۱] از اعمش از عطیّه روایت نموده که نازل شد به رسول خدا در شأن /*ب/۲۱۹/ علی﴿یا ایّها الرّسول بلّغ ما انزل الیک﴾[۲] تا آخر که در باب تبلیغ این معنی مسطور است. و ثعلبی نیز در تفسیرش از *مناقب* خوارزمی[۳] و او از عبدالرّحمن بن ابی لیلی و او از پدرش نقل غدیر خم را نموده است.

و ایضاً در *مسند* [الف ـ ۲۹۵] ابن‌حنبل و کتاب حافظ ابونعیم نقل شده که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ در رحبهٔ کوفه مردم را جمع نموده و به خدا قسم داد که هر که مقدّمه غدیر را از رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ شنیده باشد بگوید، سی نفر از صحابه تا «عاد من عاداه» شهادت دادند.[٤] و در *مسند*[٥] با سندهای بسیار از جماعت کثیری از صحابه این مضامین نقل شده.

و ثعلبی روایت کرده که: از سفیان بن عیینه پرسیدم که آیه﴿سأل سائل به عذاب واقع للکافرین لیس له دافع من اللّه ذی المعارج﴾[٦] در باب که نازل شده؟ گفت: از حضرت امام جعفر ـ علیه‌السّلام ـ شنیدم که از

---

← ۲۸۱/٤ و«بخ بخ لک یابن ابیطالب اصبحت مولای و مولی کلّ مسلم» *تاریخ بغداد* ج ۲۹۰/۸ و *فضائل الخمسه* ج ۳۸٤/۱-۳۸٦

۱. این کتاب یافت نشده است؛ ولی بنگرید: *النور المشتعل* / ۸٦

۲. مائده / ٦۷

۳. بسنجید با *النور الشتعل* / ۸۸ به نقل از ثعلبی

٤. ن : دارند

٥. *مسند احمد* ج ٤ / ۸۸، ۱۱۸-۱۱۹ ؛ *کنز العمال* ج ٤۰۷/٦ و *حلیة الاولیاء* ج ۲٦/٥

٦. معارج / ۱-۳

پدرانش نقل می‌کرد که چون تبلیغ امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ متحقّق شد حارث بن نعمان فهری نزد رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ آمد و گفت: آنچه گفتی اطاعت نمودیم، تو راضی نشدی تا آن که پسر عمّ خود را به امامت تفضیل دادی، این از جانب خداست یا از جانب تو!؟ حضرت رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ سوگند یاد نمود که از جانب خدا است. پس روانه شد حارث بر احلّهٔ خود و گفت: اگر آنچه او می‌گوید از جانب حقّ است سنگی از آسمان بر ما بباران یا بیاور به ما عذابی دردناک، فی الفور سنگی از آسمان بر سرش آمد که از مقعدش بیرون رفت و او راکشت؛[1] پس آیه در این باب نازل شد. و معنی آیه آن است که: سؤال کرده سؤال کننده عذابی را که واقع است از برای کافران و آن را دفع کننده نیست از جانب خداوندی که صاحب *معارج* است[2].

و سیوطی در درّمنثور از ابن مردویه و ابن عساکر روایت کرده است از ابوسعید خدری که چون نصب حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ در غدیر خم متحقق شد و حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از برای ولایت از صدا بلند نمود، جبرئیل بر آن حضرت نازل شد و این آیه را آورد که: ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾[3]. و ایضاً از ابن مردویه نقل نموده به اسناد او از ابن مسعود که گفت: در عهد /*الف/ ۲۲۰/ رسول [ب ـ ۲۹۵] خدا این آیه را چنین می‌خواندیم: «یا ایّها الرّسول بلّغ ما انزل الیک من ربّک انّ علیّاً مولی المؤمنین و ان لم تفعل فما بلّغت

---

۱. بنگرید: *شواهد التنزیل* ج ۲۸۹/۲

۲. معارج / ۱–۳

۳. بنگرید: *شواهد التنزیل* ج ۲۸۷/۲

رسالته»[1].

**قال: و لحديث المنزلة المتواتر.**

این دلیل دیگر است بر امامت علی ـ علیه‌السّلام ـ و تقریرش آن است که نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ: «انت منّی بمنزلة هارون من موسی الاّ انّه لانبیّ بعدی»[2] و به عنوان تواتر این حدیث که حضرت رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ را به منزلهٔ هارون نسبت به موسی فرمودند نقل نموده‌اند، لیکن اختلاف در دلالت بر امامت کرده‌اند.

و وجه استدلال نزد اکثر به این نحو است که: حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ به منزلهٔ هارون به موسی نسبت به آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود در جمیع منازل، چنانچه از لفظ استثناء «الاّ انّه لانبی بعدی» شمول جمیع مراتب به غیر نبوّت معلوم می‌شود، و از جملهٔ منازل خلافت هارون است که اگر بعد از موسی می‌بود به نحوی که در زمان حیات او خلیفه بود بعد از او نیز خلیفه می‌بود، پس حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ ایضاً چنین است در جمیع مراتب عموماً مگر نبوّت حقیقیة.

و خلاصهٔ استدلال نزد بعضی چنین است که: فرمود حضرت

---

۱. الدر المنثور ج ۲۹۷/۲

۲. صحیح بخاری کتاب المناقب ج ۸۰/۵، ح ۲۲۵؛ صحیح مسلم ج ۱۸۷۰/٤؛ سنن ترمذی ج ٦٤۱/۵ کنز العمال ج ۱۵۸/۱۳ و مسند احمد، ج ۱۷۵/۱ و نیز بنگرید: فضائل الخمسة ج ۲۹۹/۱-۳۱۷

رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که منزلت استخلاف من تو را در تدبیر و تصرّف در امّت ـ حال غیبت من ـ به منزلت استخلاف موسی هارون راست در هنگام غیبت موسی ـ مگر در نبوّت ـ چون بعد از ما پیغمبر ما نبیّ نیست، پس این استخلاف نسبت به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ دایمیست و اختصاصی به زمان حیات حضرت رسالت[1] ـ صلی اللّه علیه و آله ـ ندارد. و معنی قول نبی که فرموده: «لانبّی بعدی» همین است لاغیر، و نصّ است بر امامت آن حضرت بلافاصله غیر[2] و سبب ورود این حدیث از حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بر این معنی منادی است به نحوی که بخاری و غیره نقل نموده‌اند و من بعد بیان امامت[3] بلافاصله مذکور می‌شود.

و ابن ابی الحدید که از علماء عامّه است گفته است که [الف ـ ۲۹۶] دلیل بر آن که آن حضرت وزیر حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بوده است نصّ کتاب نیز هست که حقّ تعالی از حضرت موسی ـ علیه السلام ـ نقل کرده که گفت: ﴿و اجعل لی وزیراً من /*ب/۲۲۰/ اهلی هرون اخی اشدد به ازری و اشرکه فی امری﴾[4] پس مستفاد می‌شود که هارون بعد از موسی بهتر قوم بود، و الاّ ترجیح بلامرجّح و ترجیح مرجوح لازم خواهد آمد، پس آن حضرت نیز چنین است نسبت به امّت، و به نحوی که پسر آن هارون شبّر و شبیر و مشبر نام داشتند اولاد آن حضرت نیز حسن و حسین و محسن که به این معنیست مسمّی شدند.

---

۱. الف : + پناه

۲. م ، الف : ـ غیر

۳. م ، الف : ـ بیان امامت

۴. طه / ۳۱

و در *قاموس اللّغة* واقع است: «و شبّر کبقّم و شبّیر کقمّیر و مشبر کمحدث ابناء هارون، قیل و باسمائهم سمّی النّبی الحسن و الحسین و المحسن»[۱]، لهذا آنچه هارون به موسی گفت بعد از گوساله پرستیدن قوم حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ نیز بعد از خلافت ابوبکر و خبر نمودن به آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ از جهت بیعت به ابوبکر در مسجد خطاب به روضهٔ مقدّسه حضرت رسالت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ نموده همان را خواند که یا﴿ابن اُمّ انّ القوم استضعفونی[۲] و کادوا یقتلوننی﴾[۳].

و تقریر استدلال را علامه ـ رحمه اللّه ـ در شرح این متن به این نحو نموده که تواتر حدیث نزد مسلمین حاصل است، لیکن اختلاف در بیان آن نموده‌اند. و معلوم است که موافق این حدیث جهت حضرت امیر ـ علیه‌السلام ـ جمیع مراتب هارون از موسی ـ [علیه‌السلام] ـ نسبت به نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ جایز است، از جهت آن که منزلت واحده موافق استثنایی که مشروط به کثرت است و غیرعموم نیست در کم مراد از جهت استثنایی که اگر در کلام نمی‌بود در نبوّت حضرت امیر ـ علیه‌السلام ـ داخل نمود، و اصل نیز عدم اشتراک در نبوّت آن حضرت ـ علیه‌السلام ـ است، و قایل نیست کسی به کثرت این منازل درون عموم، مگر آن که به استثنایی اخراج آن نمایند، مثل عدد که عمومی داشته باشد که بعضی به استثنا مخرج شود که لفظ استثنا نباشد، و فهم مراد از خطاب مدبّر حکیم نمی‌شود.

---

۱. *قاموس اللغة* / ۵۲۹
۲. م : استضعونی
۳. اعراف / ۱۵۰

و از جملهٔ این منازل خلافت است بعد از نبی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ پس اگر بعد از نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ باقی باشد باقی خلافت، باقی باشد معنی نسبت به آن حضرت ـ علیه‌السلام ـ مثل آن که در زمان حیات رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ داشت اگر باز می‌داشت؛ و حقّ چنین بود که حضرت امیر ـ علیه السلام ـ به نحوی که در زمان حضرت رسول خلافت را داشت بعد از رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ باز خلافت را داشت مثل موسی که اگر بعد از او هارون در حیات می‌بود شراکت حین حیات را می‌داشت، لیکن حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ چون ختم پیغمبران بود در نبوّت شریک نداشته، خلافت به نحو هارون است، حضرت امیر ـ علیه السلام ـ باقی بود بدون نبوّت.[1]

**قال: و لاستخلافه علی المدینة فیعمّ للاجماع.[2]**

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ تقریرش این است که نبی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ واگذاشت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ [را] در مدینه به خلافت، و اراجیف گفتند منافقین به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ که سبب واگذاشتن او گران بودن و احتراض[3] و ناخوشیست که حضرت رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ با او دارد، و نمی‌خواهد رفاقت حضرت امیر را ـ علیه‌السّلام[4] ـ پس

---

۱. م، الف : ـ و تقریر استدلال ... نبوّت. عبارتهای نسخهٔ ن نیز قدری آشفته است

۲. کشف *المراد* / ۳۶۹

۳. م : احتراز. احتراض : فساد

۴. کذا

حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ این معنی را به خدمت حضرت رسالت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ عرض نمود، آن حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ فرمود که: «دروغ گفتند، این است و غیر این نیست که تو را از جهت امور چندی واگذاشتم که آنها را در مدینه [ب ـ۲۹٦] تو باید بکنی بعد از من. پس برگرد و خلیفه و جانشین من باش در مدینه، آیا راضی نیستی یا علی که بوده باشی از من یعنی از جانب من و نسبت به من به منزلهٔ هارون نسبت به موسی! و فرقی که هست آن است که بعد از من نبی نیست و تو خلیفه بعد از من بلافاصله[ای] امّا نبوّت نداری به نحوی که با هارون بود که شریک با موسی و خلیفهٔ او در نبوّت بود، بلکه با تو امامت است، چون بعد از پیغمبری من /*الف/۲۲۱/ پیغمبری نمی‌باشد و ختم است بر من پیغمبری، پس خلافت تنها با تو هست بدون نبوّت.»[1].

و هرگاه حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ به این نحو خلیفه در مدینه گشت و این مرتبه در او ثابت بود و سلب نشد، مستمرّ خواهد بود و او خلیفه بر جمیع مردم بعد از حضرت رسالت[2] ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خواهد بود بدون آنکه مقدّم بر او خلیفه[ای] باشد، چنانچه نسبت به هارون چنین بود.

کسی نگوید که حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ جمعی را

---

۱. «اما ترضی أن تکون منّی بمنزلة هارون من موسی الاّ انّه لانبی بعدی» / صحیح مسلم ج ۱۸۷۰/٤، صحیح بخاری ج ۸۰/۵، سنن ترمذی، ج ٦٤۱/۵ ، کنزالعمال ج ۱۵۸/۱۳، ج ٦۰٦/۱۱ ، مسند احمد، ج ۱۷۵/۱، مناقب ابن مغازلی / ۲۷، مناقب خوارزمی / ۸۳، ینابیع المودة/ ٤۹.

۲. الف : + پناه

در مدینه خلیفه نمود و ایشان ائمه نشدند.

جواب: از جهت آن که بعضی از ایشان را معزول نمود و به بعضی دیگر هیچ کس نسبت امامت نداد. و حدیث منزلت و این سخنان و مراتب فوق و تشبیه به هارون و نصّ صریح که نسبت به احدی به غیر آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ نبود، شاهد این مطلب است.

و اعظم دلایل نزد داعی نصّ قرآنیست در مباهلهٔ نصاریٰ است که نزد جمیع اهل‌اسلام ﴿أنفسکم﴾[1] را تعبیر از ایشان و ﴿أنفسنا﴾ تعظیماً یا تمثیلاً به لفظ جمع حضرت امیرالمؤمنین است ـ علیه‌السلام[2] ـ و کلام الهی تخمینی نیست، البته این از ذات مقدّس از همه جهت به منزلهٔ هم و در مرتبهٔ واحد باید باشد الّا ما خرجه الدلیل که رسالت آن حضرت است ـ صلی الله علیه و آله[3] ـ فعلی هذا اگر احدی امامت آن سرور را تواند نمود امامت انفس او را تواند نمود، و خلیفه به منزلهٔ نفس نیست، خصوص خلیفهٔ ناحقّ، چه چیز مبهم است که در خلیفه مغایرت است به خلافت نفس کسی بودن موافق کلام اللّه، پس خلافت حضرت امیر نمودن و مولای او بودن به نفس پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ امیر بودن در حیات خواهد بود و هیچ نفسی این تقدیم را تجویز نمی‌نماید.[4]

**قال: و لقوله ـ صلی اللّه علیه و آله ـ : «أنت أخی و وصیّی و خلیفتی من**

---

۱. آل عمران / ٦١

۲. کذا

۳. کذا

٤. م ، الف : ـ و اعظم دلایل ... نمی‌نماید.

**بعدی و قاضی دینی»[۱] بکسر الدّال.[۲]**

و این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ که حضرت رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ فرمود که تو برادر و وصیّ و خلیفه منی بعد از من و اداکنندهٔ دین منی، به کسر دال به نحوی که ضبط نموده‌اند ارباب حدیث.

و گفتن اهل سنت که این خبر واحد است فایده ندارد، به جهت آن که در باب جواب گفته می‌شود که کمتر از اجماع شما تواتر این خبر نیست، و اگر مثل این حدیث در باب ابی‌بکر شما را می‌بود به نحوی که: «الائمة من قریش»[۳] را تعمیم نقل می‌کنید نقل می‌کردید، پس هرگاه خلافت آن حضرت [الف ـ ۲۹۷] به خصوص به این حدیث معلوم شود صریحاً نفی حدیث عام «الائمة من قریش» می‌نماید که نسبت به غیر آن حضرت ـ علیه السلام ـ نباشد، بلکه چون حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ از قریش بود مفهوم می‌شود که مقصود از این عامّ خصوص حضرت امیر است، علیه‌السّلام.

و در کتاب *اخطب خوارزم* وارد است از ابن برید از پدرش: «قال: قال النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ : «لکلّ نبیّ وصیّ و وارث و انّ علیّاً وصیّی و وارثی»[۴].

---

۱. *کشف الغمة* ج ۱۵۷/۱ و *احقاق الحقّ* ج ۱۹۲/۴، ج ۵۸۱/۶، ج ۵۴۷/۱۵، ج ۷۶/۱۷، ج ۵۹۹/۲۱

۲. *کشف المراد* / ۳۷۰

۳. «... کلّهم من قریش» *خصال* / ۴۶۹، *بحار الانوار* ۲۳/۳۶، *فرائد السمطین*، ج ۱۴۸/۱، *صحیح مسلم* ج ۱۴۵۱/۳-۱۴۵۳، *مسند احمد* ج ۹۰/۵ و *عوالم العلوم* ج (۳۱۵)/ ۹۵

۴. *مناقب*

**قال: و لانّه افضل و امامة المفضول قبيحة عقلاً.**[۱]

این دلیل دیگر است بر امامت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ تقریرش آن است که /*ب/۲۲۱/ حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ افضل از غیرش بود به نحوی که خواهد آمد، پس او امام حقّ است از جهت آن که تقدیم مفضول بر فاضل قبیح است عقلاً و سمعاً.

**قال: و لظهور المعجزة على يده، كقلع باب خيبر، و مخاطبة الثعبان، و دفع الصخرة العظيمة عن القليب، و محاربه الجنّ، ورد الشّمس، و غير ذلك؛ و ادّعى الامامة، فيكون صادقاً.**[۲]

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و تقریرش آن است که معجزهٔ کثیرهٔ چند از آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ ظاهر شد، و دعوی امامت نمود با معجزه از جهت خود، و غیر آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ نکرد این امور را.

امّا مقدّمه اوّل: فتح باب خیبر نمود متفرّداً با وجود آن که شصت یا هفتاد کس علی اختلاف النسختین از رجل قوی در گردانیدن آن درب عاجز بودند.[۳]

و با آن حضرت ـ علیه السلام ـ ماری عظیم در مسجد کوفه سخن کرد، پس از حضرت سؤال احوال مار نمودند، حضرت ـ علیه‌السّلام ـ فرمود: از پادشاهان جنّ است و مشکل شده بود بر او مسأله‌ای، سؤال

---

۱. *کشف المراد* / ۳۷۰ ۲. *کشف المراد* / ۳۷۰

۳. ر.ک: مسند احمد ج ۸/٦، *تاریخ طبری* ج ۳۰۰/۲، *کشف الغمة* ج ۲۱۵/۱ و *احقاق الحقّ* ج ۳۸۳/۸، ج ۹۳/۱۸ و ج ۴۸۰/۲۱

نمود؛ و من جواب گفتم. و الحال در مسجد کوفه باب الثّعبان مشهور است که اسم دربیست که مار از آنجا داخل شده و بنی‌امیّه مدّتی فیل در آن بستند که این اسم تغییر یافته باب الفیل مشهور شود.[۱]

و چون [ب ـ ۲۹۷] متوجّه جنگ صفّین آن حضرت شد رسید، به مردم تشنگی عظیمی، پس امر فرمود آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ جای خاصّی را که بکنید و آن چاهی بود که در حوالی آن دیری واقع بود، و در حین کندن چاه به سنگ عظیمی رسیدند که عاجز شدند از نقلش[۲] جمعی، پس نازل شد آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ و کند آن سنگ را و به مسافت بعیده انداخت، پس ظاهر شد آبی در تحت آن و مردم خوردند، و بعد از آن آن سنگ را به موضع خودش اعاده فرمود، پس صاحب دیر از موضع خود آمد و به نزد حضرت مسلمان شد، چون سؤال از احوال او نمودند گفت: این دیر را کسی به قصد کَنندۀ این سنگ که به خدمت او برسد بنا کرده بود، چون در کتب ما تَقدّم خوانده بود /*الف/۲۲۲/ که وصیّ پیغمبر در این موضع خواهد آمد، لیکن رفت از دنیا آن شخص بانی پیش از من، و ادراک ننمود این حضرت را ـ علیه‌السّلام ـ و حرکت نمود آن مرد با حضرت ـ علیه‌السّلام ـ به شام و در آن سفر شهید شد.[۳]

و ایضاً محاربه نمود حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ با جنّ و از ایشان جماعت کثیری کشت، چون ارادۀ ضرر به نبی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ

---

۱. ر.ک: *عیون المعجزات* / ۷ و *احقاق الحق* ج ۳۷۲/۸

۲. الف: ثقلش / نقل: انتقال دادن، حرکت دادن.

۳. ر.ک: *کشف الغمة* ج ۲۷۹/۱-۲۸۱، *احقاق الحق* ج ۱۳۵/۱۵ و *اثبات الهداة* ج ۴۵۴/۲

داشتند وقتی که به بنی مصطلق می‌رفت.[۱]

و معجزهٔ دیگر ردّ شمس نیز نموده شد جهت او، یعنی آفتاب که فروْ رفته بود برگردانیده شد برای آن حضرت دو مرتبه.[۲]

و از این قبیل امور کثیره از آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ متحقّق شد و دعوی امامت نمود بعد از حضرت رسالت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ به اجماع.

**قال: و لسبق کفر غیره، فلایصلح اللامامة، فتعیّن هو، علیه السّلام.**[۳]

این دلیل دیگر است بر امامت علی ـ علیه‌السّلام ـ و آن این است که غیر او و از کسی که ادّعای امامت برای او نمودند مثل: عبّاس و ابی‌بکر بودند کافر قبل از ظهور نبی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ پس صلاحیّت امامت ندارند از جهت قول خدای ـ تعالی ـ که فرموده: ﴿لاینال عهدی الظّالمین﴾[۴] و مراد به عهد در این جا عهد امامت است، از جهت آن که جواب دعاء ابراهیم ـ علیه السلام ـ است که جهت ذرّیات [الف ـ ۲۹۸] خود امامت را طلب می‌نمود، و این جزم است که حضرت ابراهیم ـ علیه السلام ـ با وجود شرک و فسق مستدعی امامت جهت ذریّه خود نبوده است؛ پس مقصود حضرت ابراهیم ـ علیه السلام ـ آن بود که ایشان با براءت از گناه و اسلام و توبه این مرتبه را بیابند، خدای ـ تعالی ـ فرموده که جمعی که غیر معصوم

---

۱. ر.ک: اعلام الوری / ۱۸۲

۲. ر.ک: *تاریخ مدینة دمشق* ج ۳۸۵/۲، *عمدة* / ۳۷۴ و مناقب ابن مغازلی / ۹۸.

۳. *کشف المراد* / ۳۷۱

۴. بقره / ۱۲۴

باشند قائل این مرتبه نیستند ، چنانچه سابق بر این از *منهاج الکرامه* علاّمه موافق روایت اهل‌سنّت این نقل شده.

**قال: و لقوله ـ تعالی ـ: ﴿و کونوا مع الصّادقین﴾.**[۱]

این دلیل دیگر است بر امامت علی ـ علیه‌السّلام ـ و آن این است که در *قرآن* وارد شده: **﴿یا ایّها الّذین امنوا اتّقوا اللّه و کونوا مع الصّادقین﴾**[۲] که امر به بودن[۳] با صادقین شده، یعنی جمعی که معلوم الصّدق‌اند، و این متحقّق نمی‌شود مگر در حقّ معصوم به جهت آن که غیر معصوم صدقش معلوم نیست، و به غیر از حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ به اجماع، معصومی نبوده.

و ثعلبی در تفسیر خود ایراد نموده که مراد از «صادقین» حضرت امیرالمؤمنین علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ است. و از حضرت امیر منقول است که فرمود: صادقین ماییم که عترت آن حضرتیم[۴]. /*ب/۲۲۲/

**قال: و لقوله ـ تعالی ـ: ﴿و اولی الامر منکم﴾.**[۵]

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و آن قول خدای ـ تعالی ـ که فرموده **﴿یا ایها الّذین آمنوا اطیعوا اللّه و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم﴾**[۶] که امر به اتباع و اطاعت اولی الامر نموده

---

۱. *کشف المراد* / ۳۷۱
۲. توبه / ۱۱۹
۳. م : نبودن
۴. ر.ک: *شواهد التنزیل* ج ۱/۱۴۸
۵. *کشف المراد* / ۳۷۱
۶. نساء / ۵۹

شده و آن معصوم است، چون به غیر[۱] او به کسی ولایت جایز نیست موافق آیهٔ ﴿لاینال عهدی الظّالمین﴾[۲] و ثابت است که به غیر از حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ نبود معصومی در آن وقت به اجماع.

## مسألهٔ سادسه

## در ادلّهٔ دالّه بر عدم امامت غیر حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ است

**قال: و لانّ الجماعة غیر علیّ غیرُ صالح للامامة لظلمهم، لتقدم کفرهم.**[۳]

این دلیل اوّل است که غیر حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ صلاحیّت امامت نداشت [ب ـ ۲۹۸] موافق ترجمهٔ شرح علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ از جهت آن که ابابکر و عمر و عثمان پیش از ظهور نبی ـ صلی اللّه علیه و آله و سلم ـ از کفره بودند، پس به ایشان عهد امامت نمی‌رسد مطابق آیه که سابقاً[٤] گذشت.

و بعضی این کلام را تکرار سابق که «و لسبق کفر غیره» است دانسته‌اند، و در شرح خود گفته‌اند که تکرار از قلم ناسخ است، و این غلط است چنانچه بر متامّل پوشیده نیست که مدّعا مختلف است اثباتا و نفیاً، که مدّعا از کلام سابق اثبات امامت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ است[٥] و این جا نفی امامت غیر حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ است، و لهذا علاّمه ـ رحمه اللّه ـ قبل از این متن گفته: «مسألهٔ سادسه در عدم امامت غیر علی ـ علیه‌السّلام ـ» و در سابق

---

۱. الف : + از

۲. بقره / ۱۲٤

۳. *کشف المراد* / ۳۷۲ : یتقدّم

٤. م : سابق

۵. م ، الف : ـ است

گفته که: «دلیل دیگر در امامت علی ـ علیه‌السّلام ـ» ، فتدبّر!

و دعوی اجماع ایشان نیز به سبب تخلّف انصار و جمعی از بنی‌هاشم که از کبار صحابه‌اند صحیح نیست، مثل سلمان و ابوذر و مقداد و عمّار بن یاسر و سعد بن عباده و زید بن ارقم و اسامة بن زید و خالد بن سعید بن العاص که بیعت از اینها متحقّق نشده، و نقل شده که بنی‌حنیفة تماماً تخلّف نمودند حتّی آن که زکات را نزد او ارسال نمی‌کردند و لهذا ایشان را ابوبکر از اهل ردّه دانسته، قتل و سبی[1] آنها نمودند، عمر انکار قتل و سبی ایشان داشت، و در زمان خلافت خود ردّ سبایای ایشان نمود، و اجماع اگر مسلّم باشد با نصّ صریح بر خلافت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ فایده ندارد.

و فخر رازی در *نهایة العقول*[2] گفته که اجماع منعقد نشد بر خلافت ابوبکر در زمان خودش، بلکه بعد از فوت او در زمان خلافت عمر که سعد بن عباده مُرد اجماع ابوبکر منعقد شده، و این /*الف/۲۲۳/ سخن نزد عقلا بسیار باطل است، چه اجماع بعد از فوت دلیل خلافت حین حیات کسی نمی‌شود، بلکه تقویت نقض و بطلان اجماع اوّل او [الف ـ ۲۹۹] می‌کند، و مثل حدث بعد از طهارت و خلافت ابی‌بکر فلته بودن است[3] که موافق هوای نفس و ذایقه بر[4] سبیل ایشان از پس آمده.

---

۱. سبی : اسارت گرفتن زنان

۲. چاپ نشده

۳. ر.ک: *النهایة*، ابن اثیر، ج ۴٦۷/۳

۴. م ، الف : ـ بر

**قال: و قد خالف ابوبکر کتاب اللّه ـ تعالی ـ فی منع ارث رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بخبر رواه هو.**[1]

این دلیل دیگر است بر عدم صلاحیّت ابی‌بکر امامت را، و[2] تقریرش این است که: ابی‌بکر مخالفت کتاب اللّه نمود در منع ارث رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ، پس ارث رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ را به فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ نداد[3] و مستند شد به خبری که خود روایت نموده از حضرت رسالت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که انبیا ارث نمی‌گذارند، و آن خبر را به این عبارت نقل نمود که: «نحن معاشر الانبیاء لانورّث، ما ترکناه صدقة»[4].

و عموم وجوب ارث دلالت بر خلاف این می‌کند و ایضاً قول خدای ـ تعالی ـ: ﴿و ورث سلیمان داود﴾[5] و قول خدای ـ تعالی ـ در قصّهٔ زکریا ـ [علیه‌السلام] ـ ﴿یرثنی و یرث من آل یعقوب﴾[6] منافی این خبر است؛ زیرا که آیهٔ مذکوره مبنی بر آن است که زکریّا در استدعاء وارث مستدعی فرزندی بود که ارث از او ببرد، پس منع دیگری از علم نمی‌خواست، بلکه می‌خواست که اسباب دنیوی او به دیگری منتقل نشود و الاّ فیض الهی را منع نمی‌توان نمود و بخل از علم حرام است.

با وجود آنکه این حدیث را که مستند به آن در منع ارث شده‌اند

۱. کشف المراد / ۳۷۲: ـ قد
۲. م: ـ و
۳. م: ندارد
٤. ر.ک: صحیح بخاری، غزوة حنین، ج ۳۵۲/۵، ح ۷۷٦ و ج ۵۰۳/۲
۵. نمل / ١٦
٦. مریم / ٦

خود وضع نموده‌اند و در کتب حدیث نیست، و اگر حدیث باشد بعضی گفته‌اند که ممکن است که صدقه به نصب باشد که حال از ضمیر «ترکناه» باشد، یعنی آنچه ما صدقه گذاشته‌ایم ارث نمی‌گردانیم، بلکه آنچه صدقه است صدقه خواهد بود و آنچه ارث باشد ارث است.

و ممکن است معنی دیگر نیز داشته باشد غیر آنچه نقل شد از سابقین و آن این است که ارث نمی‌گردانیم چیزی را که واگذاشته و قرار نموده باشیم آن را صدقه، [ب ـ ٢٩٩] بلکه آنچه صدقه بوده است ما خود داده‌ایم و به اولاد ما صدقه جایز نیست، پس آنچه مانده ارث خواهد بود یا آن که ارث را که به اولاد خود ما واگذاشته[1] به عنوان تصدّق نیست که لفظ «ما» نافیه باشد، بلکه ارث است.

و بنابراین ممکن است که این حدیث ردّ این توّهم باشد که چون حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از احوال منافقین خبر داشت به جهت ردّ قول ایشان این را فرموده باشد به نحوی که از شهادت عمّار و احوال قاسطین و غیره خبر داده باشند.

پس اگر فرضاً حدیث باشد هرگاه موافق /*ب/٢٢٣/ اخبار مکرّر ابابکر غلط در امور شرع کرده باشد، و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ او را مراجعت فرموده باشد ممکن است که در این مقدّمه نیز در معنی این حدیث ابابکر غلط نموده باشد، و ممکن نیست که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ معنی این حدیث را که خلاف قرآن واقع است ـ اگر حقّ

---

١. الف : واگذاشته‌ایم

بود ـ ندانند با وجود آن که در *عیون اخبار الرّضا* واقع است که در مجلس هارون الرّشید علماء عامّه خود گفتند در باب حکم مسأله‌ای که: «قضیّة بقول قدماء العامّة عن النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ انّه قال: علی أقضاکم»[۱] و کذلک قال عمر بن الخطاب: «علی اقضانا»[۲] و هو اسم جامع کأنّ جمیع ما مدح به النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اصحابه من القراءة و الفرایض و العلم داخل فی القضاء».

پس هرگاه حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ موافق این اقوال اقضا باشد چون این حکم را نداند!؟ و حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ با وجود عصمت در دعوا کاذبه باشد؟ و حسنین ـ علیهماالسّلام ـ این معنی را نفهمیده باشند با عصمت؟ پس ابابکر به خلاف حکم *قرآن* به خبر واحد که خود وضع نموده‌اند منع ارث پیغمبر از حضرت فاطمه نموده.

و وارد است که بعد از منع او حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ را گفت آن حضرت به ابابکر: آیا تو وارث پدرت می‌شوی و من وارث پدرم [الف ـ ۳۰۰] نمی‌شوم؟ بتحقیق که هستی تو دروغ‌گو.

و ایضاً چون است که این حدیث را پیغمبر از ورثهٔ خود پنهان کرد. و اگر این حدیث صحیح بود متمسّک نمی‌شد حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ به آن و دعوی ارث نمی‌نمود و تصرّف نمی‌کرد سیف رسول اللّه و بغله و عمّامهٔ او را و حال آن که نزاع نمود عبّاس با

---

۱. *احقاق الحق*، ج ۳۲۱/٤ و ج ۳۷۰/۱۵

۲. *احقاق الحقّ* ج ۸/٦۱-٦٦

حـضرت امـیر ـ عـلیه‌السّـلام[1] ـ بـعد از فـوت حـضرت فـاطمه ـ علیهاالسلام ـ در این امور به سبب ارث، پس بایست ابابکر ندهد بـه سبب ارث اینها را به حضرت امیر ـ علیه‌السلام ـ چون جایز نبود که آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ متصرّف شود اینها را.

و ایضاً حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ گفت به ابـابکر تـو وارث رسول اللّه‌ای[2] یا وارث او اهل اویند[3] ابابکر گفت: بلکه وارث او اهل اویند، پس حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ گفت: چیست حال سهم رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که به وارث او ندادید؟ گفت: شنیدم از رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که گفت: خدای ـ تعالی ـ هرگاه به نبی چیزی بدهد و طعمه کرامت نماید بعد از او از خلیفهٔ بـعد از او خواهد بود.[4] و این خبر دالّ است بر کذب خبر، اوّل که تصدّق بود.

و نصّ ﴿لاینال عهدی الظالمین﴾[5] مانع خلافت اوست به این ظلم، و حضرت رسول ـ صلّی اللّه عـلیه و آله ـ فـرمود کـه: «ایـذاء فـاطمه ـ علیهاالسّلام ـ ایذاء من است، و ایذاء او هر که کند ملعون است»[6].

و وارد است که قبل از این دعوی /*الف/۲۲۴/ حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ گفت به ابی‌بکر: من آیا وارث می‌شود میراث پدرم را؟ جواب گفت: نعم.

---

۱. بنگرید: صحیح مسلم ج ۱۳۷۹/۳ ح ۱۷۵۷

۲. نسخه‌ها: اللّه ص ی

۳. بقره / ۱۲۴

۴. ر.ک: شرح *نهج‌البلاغه*، ج ۲۱۲/۱۶، ۲۵۰

۵. بقره / ۱۲۴

۶. «انّما فاطمة بضعة منّی یوذینی ما آذاها» *احقاق الحق* ج ۱۸۷/۱۰، ج ۸۳/۱۹، *فضائل الخمسة* ج ۱۵۲/۳

**قال: منع فاطمة ـ علیهاالسّلام ـ فدکاً مع ادعائه النحلة لها، و شهد علی ـ علیه‌السّلام ـ و امّ ایمن، و صدّق الازواج فی ادعاء الحجرة لهنّ، و لهذا ردّها عمر بن عبدالعزیز.**[1]

این دلیل دیگر است بر طعن ابی‌بکر و عدم صلاحیّت او در امامت، و آن این است که اظهار عداوت و تعصّب باطل بر امیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ و بر فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ [ب ـ ۳۰۰] نمود از جهت ادّعاء فدک، پس گفت حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ که نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به من بخشیده بود فدک را[2]، پس تصدیق قول آن حضرت با وجود آن که معصومه بود نکرد، و علم داشتند که آن حضرت ـ علیهاالسّلام ـ از اهل جنّت است.

و به شهادت نیز علی[3] ـ علیه‌السّلام ـ و امّ ایمن را آورد، پس گفت ابابکر که یک مرد و یک زن کافی نیست[4] دیگر مرد یا زن باید تا ثابت شود بخشش، آن حضرت ـ علیهاالسلام ـ و به روایتی حسنین ـ علیهماالسّلام ـ و امّ ایمن نیز شهادت دادند، و ابوبکر نامه نوشت و داد فدک را به حضرت [فاطمه] ـ علیهاالسّلام ـ و عمر آن را از حضرت فاطمه گرفته پاره کرد، و حال آن که در حیات حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آن را مالک و متصرّف بود.

و بعد از امتناع عمر روز دیگر که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ آمد به نزد ابوبکر وقتی که مهاجر و انصار در او جمع بودند، و سؤال از

---

۱. *کشف المراد* / ۳۷۳

۲. ر.ک: *مجمع الزوائد* ج ۴۹/۷ ـ *کنزل العمال* ج ۱۵۸/۲ و *میزان الاعتدال* ج ۲۲۸/۲

۳. کذا

۴. ر.ک: *کنز العمال* ج ۱۷۸/۳ و ج ۴/۴

سبب منع فدک نمود، او در جواب گفت: که آن فَیء همهٔ مسلمین است، اگر اقامت شهود مقبوله بکند فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ بر آن که رسول خدا آن را به او به بخشش داده به او می‌دهم و الاّ فلا، حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ فرمود: ای ابوبکر آیا در حقّ ما حکم می‌کنی به خلاف حکم خدا در همهٔ مسلمانان!؟

ابوبکر گفت: نه!

حضرت فرمود: پس بگو اگر در دست مسلمانی چیزی باشد که مالک و متصرّف باشد بعد از آن من بیایم و دعوی کنم که از من است از کی گواه خواهی طلبید؟

گفت: از تو که[1] مدّعی آنی؟

حضرت فرمود: پس چرا از فاطمه گواه می‌خواهی بر آنچه متصرّف بوده در حیات رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و بعد از آن نیز و از مسلمین گواه نطلبیدی!

ابوبکر ساکت شد. عمر گفت: این سخن را بگذار که ما قوّت احتجاج با تو نداریم، و اگر گواهان /*ب/۲۲٤/ عادل می‌آوری می‌دهیم، و الاّ تو را و فاطمه را در آن حقّی نیست.

حضرت فرمود: ای ابوبکر! *قرآن* خوانده‌ای!؟

گفت: بلی.

فرمود: خبر ده [الف ـ ۳۰۱] مرا از قول خدای ـ تعالی ـ: ﴿انّما یرید اللّه لیذهب عنکم الرّجس اهل‌البیت و یطهّرکم تطهیراً﴾[2] در حقّ

---

۱. م: که از تو

۲. احزاب / ۳۳

ما نازل شده است یا در غیر ما؟

ابوبکر گفت: در حقّ شما نازل شده.

حضرت گفت: گواهان نزد تو گواهی بدهند که و العیاذ باللّه فاطمه زنا کرده است چه خواهی کرد!؟

ابوبکر ... گفت: بر او اقامت می‌کنم مثل سایر مردم.

حضرت فرمود: اگر چنین کنی نزد خدا از جملهٔ کافران خواهی بود.

گفت: چرا؟

فرمود: از برای آن که ردّ نموده‌ای شهادت خدا را که از برای او به طهارت حکم نموده است، و قبول نمودی شهادت مردم را به نحوی که در مقدّمه فدک نمودی، و قول اعرابی را که بر پاشنهٔ پای خود بول می‌کند که گواهی داده که از پیغمبران میراث نمی‌باشد قبول نمودی، و از فاطمه فدک را که مالک بود گرفتی که غنیمت مسلمانان است. و بتحقیق که رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرموده که: «گواه بر مدّعیست و قسم بر مدّعی علیه» تو ردّ کردی قول رسول خدا را و برعکس نمودی با[1] اداء شهادت جمعی که خدا ایشان را تطهیر نموده، چون سخن به این جا رسید همهٔ مردم تصدیق قول آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ نمودند و گریستند و صداها بلند شد و حضرت برخاست و به خانهٔ خود رفت.[2]

---

۱. الف: به

۲. جهت احتجاجات گوناگون وارد در قضیه فدک بنگرید: بحار الانوار ج ۲۹ / ۱۸۹ - ۲۱۳ و ۲۱٦ - ۳۳۳

و نیز از مطاعن او این است[۱] که تصدیق ازواج نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نمود در ادّعای آن که حجره از ایشان است و نگردانید صدقه آن حجره‌ها را که از حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مانده بود.

و روایت کرده‌اند از فضال بن حسن که روزی گذشت بر مجلسی که ابوحنیفه با جماعت بسیار از شاگردان نشسته بود، و مشغول افاده بود، او با رفیق خود گفت: و اللّه تا ابوحنیفه را خجل و ملزم نکنم از این موضع نروم، پس به نزدیک رفت و بر ایشان سلام کرد و گفت: ای ابوحنیفه من برادری دارم می‌گوید: بهترین مردم بعد از حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ است[۲] [ب ـ ۳۰۱] و من می‌گویم ابابکر است و بعد از او /*الف/۲۲۵/ عمر، جهت حجّت من دلیلی بگو که بر او حجّت کنم!

ابوحنیفه ساعتی سر بزیر افکند پس سر برداشت و گفت: بس است از برای ایشان کرامت و فخر ایشان آن که ایشان هم‌خوابهٔ آن حضرت‌اند در قبر، کدام حجّت از این واضح‌تر می‌باشد.

فضّال گفت: من گفتم این را، در جواب من گفت: که اگر آن موضع از حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود پس ایشان ظلماً در آن موضع مدفون شده‌اند، و اگر از ایشان بود و به حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بخشیده بودند بد کردند که رجوع کردند از بخشیدهٔ خود و عهد را شکستند.

---

۱. شارح علامه عبارت خواجه را از مطاعن دیگر دانسته، حال آن که این بیان تکمله دلیل و نشانگر تناقض‌گویی و کج‌اندیشی خلیفهٔ اوّل می‌باشد.

۲. نسخه‌ها : است علیه‌السّلام

ساعتی سر به زیر افکند، پس گفت ابوحنیفه: ایشان به ازاء مهر دخترهای خود در آنجا مدفون شدند؟

گفت فضال: من گفتم این را، برادرم گفت. تا حضرت مهر زن را نمی‌داد بر او حلال نمی‌شدند چنانچه حقّ ـ تعالی ـ فرموده است: ﴿انّا احللنا لک ازواجک اللاّتی اتیت اجورهنّ﴾[1].

ابوحنیفه گفت: بگو به میراث دخترهای خود در آنجا مدفون شدند!

فضال گفت: آن را نیز گفتم، در جواب من گفت که: حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که از دنیا رفت نه زن داشت و به مجموع زن‌ها هشت یک آن خانه می‌رسید، پس به هر زنی نه یک هشت یک می‌رسد، و بنابراین سر ناخنی در دفن بند نمی‌توانند نمود و قدری نمی‌شود چگونه جنازه با آن بزرگی را آنجا دفن کردند. و ایضاً ایشان فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ را میراث ندادند که از رسول کسی ارث نمی‌برد! چون شد عایشه و حفصه میراث بردند!؟

چون سخن به این‌جا رسید ابوحنیفه گفت: دور کنید این را که خود رافضیست و برادری ندارد.

و در زمان عمر عبدالعزیز به دلیل حقّیّت فاطمه و چون دانست که حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ مظلومه بود ردّ فدک به اولاد او نمود[2]، و حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ [الف ـ ۳۰۲] از جهت عدم ردّ فدک غضبناک و مکدّر از ابابکر بود، و سزاوار آن بود که ابابکر به سبب

---

۱. احزاب / ۵۰

۲. بنگرید: شرح نهج البلاغه ج ۴۱۶/۱۶

ارث یا بخشش فدک را بدهد به حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ پس موافق اخبار آزار کنندهٔ حضرت فاطمه آزار کنندهٔ رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است[۱] و ملعون استّ.[۲]

**قال: و اوصت ان لایصلّی علیها ابوبکر فدُفنت لیلاً.**[۳]

و این وجه /*ب/۲۲۵/ دیگر است که دلالت می‌کند بر طعن بر[٤] ابی‌بکر، و آن این است که حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ را حاضر شد وقت وفات، و وصّیت نمود که ابابکر نماز بر او نکند[٥] از جهت خشمی که بر او داشت، و از جهت منع نمودن او را از ثواب آن نماز؛ پس مدفون شد در شب و علم به هم نرسانید ابوبکر به این معنی، و پنهان نمود حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ قبر او را در شبِ دفنِ او تا آن که نماز بر آن قبر نگذارند مخالفین، و تا حال قبر او معلوم نیست.

و موافق حدیث: «الفاطمة[٦] بضعة منّی فمن أذاها فقد أذانی»[۷]، پس ایذای حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نمودند در ایذاء فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ و از اخبار عامّه و خاصّه مستفاد می‌شود که حضرت امیر و فاطمه ـ علیهماالسّلام ـ این دو منافق را ظالم و غاصب می‌دانستند در این واقعه، و این هر دو را کاذب و مدّعی خلاف حق و

---

۱. نسخه‌ها : رسولست (ص)

۲. «انّ اللّه عزّوجلّ ـ یغضب لغضب فاطمة و یرضی لرضاها» ← *کنز العمال* ج ۲۱۹/۹.

۳. *کشف المراد* / ۳۷۳

٤. الف : در

٥. ر.ک: *اثبات الهداة* ج ۳۳٤/۲-۳۵۸، *سنن بیهقی* ج ۲۹/٤ و *السبعة من السلف* / ۲۳.

٦. کذا. صحیح : فاطمة

۷. ر.ک: *فضائل الخمسة* ج ۱۵۱/۳-۱۵۵

عاق امام می‌دانستند، و مخالفان در صحاح خود نقل نموده‌اند به روایت کثیره که هر که اطاعت امام نکند و مفارقت از او کند و بمیرد، به مرگ جاهلیّت و کفر مرده است.[1]

حتّی آن که ابن ابی الحدید از کتاب سعید جوهری روایت کرده است که چون ابوبکر خطبهٔ حضرت فاطمه ـ علیهاالسلام ـ را در باب فدک شنید که مشتمل بر بیان ظلم بر اوست در باب غصب فدک ابابکر ملعون بر منبر رفت و گفت: ایّها النّاس! این چه گوش دادن است به هر سخنی! این آرزوها چرا در عهد رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نبود؟ این قصّه از بابت روباهیست که گواهش دم او بود و او ملازم جمیع فتنه‌ها است، می‌خواهد فتنهٔ پیر شده را [ب ـ ۳۰۲] جوان کند، استعانت مجویند[2] از ضعیفان و یاری مجویند[3] از زنان مانند امّ طحال که دوست‌ترین اهل او به سوی او زن زناکار بود، اگر خواهم می‌توانم گفت و اگر بگویم ظاهر خواهم کرد، تا مرا به حال خود می‌گذارند ساکتم. پس گفت: ای گروه انصار به من رسیده است سخن سفیهان شما و من دست و زبان نمی‌گشایم تا کسی مستحقّ آن نشود، چون حضرت فاطمه این سخنان را شنید به خانه برگشت.

و ابن ابی الحدید نقل نموده است که من از نقیب استاد خود پرسیدم که ابوبکر این کنایت‌ها را باکی دارد /*الف/۲۲٦/ گفت: کنایه نیست آنچه می‌گوید پندارد که راست است، و مرادش علیّ بن ابی طالب ـ [علیه‌السّلام] ـ است. من تعجّب کردم و گفتم این قسم سخن‌ها

---

۱. *کنز العمال* ج ۱ / ۲٦۳ ← «من مات و لابیعة علیه مات میتة جاهلیة».

۲. م ، الف : مجویید

۳. م ، الف : مجویید

را با او داشت!؟ گفت: بلی؛ پادشاه بود و هر چه می‌خواست می‌گفت و می‌کرد، و چون دید که انصار از جا برآمدند از آنچه حضرت فاطمه مذکور نمود، ترسید که ایشان اعانت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بکنند به تهدید ایشان را ساکت نمود، و نقیب گفت که: امّ طحال زن زانیه‌ای بود که به زنای آن مردم مثل می‌زدند». تمّ الکلام[1].

و با آیهٔ تطهیر که به ایشان نازل شد کسی که این نحو سخن بگوید البته کافر است، جهت آن که نزول آیه تطهیر در شأن ایشان است که آل عبایند، و حصر فرموده است در این آیه خدای ـ تعالی ـ تطهیر ایشان را و معنی‌اش آن است که اراده نکرده خدای ـ تعالی ـ مگر این را که بر طرف کند از شما شرک و گناه را، و شکّ و هر بدی را ای اهل‌بیت پیغمبر، و پاک گردانند[2] شما را پاک کردنی. و از طرق عامّه و خاصّه احادیث وارد است که این آیه در شأن ایشان است[3]، چنانچه ثعلبی از ابی سعید خدری نقل نموده و در *صحاح* ایشان ثابت است و اراده در این جا به معنی تکلیف نیست و الّا کلّ مردم در آن شریکند. و «انّما» از جهت حصر است، و به معنی عزم و اراده‌ای مثل [الف ـ ٣٠٣] ارادهٔ عباد نیست این اراده که در حقّ ـ تعالی ـ آن محال است. و بعد از استدعا حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به جهت ایشان این معنی را شرف نزول این آیه فرمود، و اگر به معنی دیگر می‌بود پس امّ

---

١. شرح *نهج البلاغه* ج ٢١٦/١٦

٢. کذا در نسخه‌ها

٣. ر. ک: *مسند احمد* ج ٢٩٢/٦ ، *سنن ترمذی* ج ٦٦٢/٥ ، *شواهد التنزیل* ج ١٠/٢ و *احقاق الحقّ* ج ٤٠/١٤ و ج ٣٥٩/١٨

سلمه که استدعا نمود داخل کند خود را در این معنی چرا حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قبول ننمود؟ پس موافق ﴿انّما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون﴾[۱] امر حتمی بود و ایشان مطهّر از کذبند، چون در قول ایشان کاذب خواهند بود؟ و الاّ کذب خدا لازم می آید.

**قال: و لقوله: «اقیلونی فلست بخیرکم و علیٌّ فیکم[۲]».[۳]**

این کلامیست از ابابکر و[۴] از جملهٔ عامّه طبری در *تاریخ* و بلاذری در *انساب* و سمعانی در *فضایل* و ابوعبیده و غیرهم نقل کرده‌اند. و این وجه دیگر است در طعن بر ابی‌بکر و آن این‌است که یوم سقیفه ابابکر گفت: فسخ کنید بیعت کردن با من‌راکه بهتر از شما نیستم و حال آن‌که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ در میان شما است. /*ب/۲۲٦/ و در خطبهٔ شقشقیّه[۵] نیز به این تصریح شده؛ این خبر اگر حقّ است که او بهتر نیست پس امامت او جایز نیست، و اگر حق نیست پس او کاذب است و امامت کاذب جایز نیست؛ و عدم امامت او ظاهر می‌شود.

**قال و لقوله: «انّ لی شیطاناً یعترینی[٦]».[۷]**

این دلیل دیگر است بر عدم صلاحیّت او در امامت، و در کتب

---

۱. یس / ۸۲

۲. شرح *نهج‌البلاغه* ج ۱۵۸/۱۷.

۳. *کشف المراد* / ۳۷۳

٤. ن ، م : +که

۵. *نهج البلاغه*، خطبه ۳

٦. *تاریخ طبری*، ج ٤٤٠/۲ ، *طبقات ابن سعد* ج ۱۲۹/۳ ، *کنزالعمال* ج ۱۳٦/۳ و *مجمع الزوائد* ج ۱۸۳/۵

۷. *کشف المراد* / ۳۷٤ : ان له شیطاناً یعتریه.

ایشان مذکور است که گفت: «از برای من شیطانی هست[۱] که فرو می‌گیرد مرا.» و این دلیل است که شیطان او را فرو گرفته در کثیر[ی] از احکام[۲]، و مثل این صلاحیّت امامت ندارد.

**قال: و لقول[۳] عمر: «کانت بیعة ابی‌بکر فلتة وقی اللّٰه المسلمین شرّها، فمن عاد الی مثلها فاقتلوه».[٤]**

این دلیل دیگر است که دلالت بر طعن ابابکر بلکه عمر هم می‌کند ودر احادیث عامّه و کتب لغت ایشان و کلامی مذکور است که گفت: «بیعت نمودن به ابی‌بکر امر دفعی بی رویّه بود، مثل بادی که بی‌خبر [ب ـ ۳۰۳] بجهد، خدا حفظ کند مسلمین را از شرّ این، پس کسی که عود کند به مثل این او را بکشید»[۵]. به این نحو بیان کرد عمر خطاب بودن این بیعت را، و تصریح نموده بر این که این امری است باطل که مثل این مقاتله دارد و این تخطئهٔ عظیم و مذمّت بسیاری است.

**قال: و شکّ عند موته فی استحقاقه للامامة.[٦]**

این دلیل دیگر است که دلالت می‌کند بر عدم امامت ابوبکر، و آن این است که گفت چون حاضر شد وفات او: «کاش بودم که سؤال کننده از رسول‌اللّٰه ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ که آیا انصار را در این امر

---

۱. م: هشت
۲. الف: حکام
۳. ن، م: لقوله
٤. کشف المراد / ۳۷٤: ـ المسلمین
۵. ر. ک: شرح نهج البلاغه ج ۲۶/۲ و ۱٦٤/۱۷، اثبات الهداة ج ۳٤۲/۲ و النهایة ابن اثیر ج ٤٦۷/۳
٦. کشف المراد / ۳۷٤

حقّی هست.» گفت: «نیز کاش بودم در ظلّه و سایهٔ بنی ساعده که دست بر دست احد رجلین زده بودم، پس او امیر بود و من وزیر او می‌شدم.»[1] و اینها همه دلالت تمام دارم که او شکّ در استحقاق امامت خود داشت و مضطرب در صحّت آن بود، و تصوّرش آن بود که دیگری اولی از اوست به خلافت.

**قال: و خالف الرّسول(ص) فی الاستخلاف عندهم و فی تولیة من عزله، علیه‌السّلام.[2]**

این طعن دیگر بر ابی‌بکر است و آن این است که مخالفت رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نمود ـ بنابر زعم اهل‌سنّت ـ در این که طلب خلیفه نمودن نمود، چنانچه ابن ابی الحدید روایت نموده که ابوبکر در وقت جان کندن به عثمان /*الف/۲۲۷/ گفت که: «بنویس در این باب که عمر خلیفه باشد»[3] و در مابین این سخن غش کرد. بعد از آن که به هوش آمد ما بقی کلام خود را تمام گفت و هیچ کس به نحوی که به حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نسبت هذیان دادند به او نداد. و این معنی بدعت بود به زعم ایشان، از جهت آن که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نزد ایشان کسی را خلیفه ننموده پس خلیفه خود قرار نمودن مخالفت با طریقه نبی است، و مخالفت فعل نبی

---

۱. «لیتنی یوم ظلة بنی‌ساعدة کنت ضربت علی ید احد الرجلین» *اثبات الهداة* ج ۳۶۸/۲ و شرح *نهج‌البلاغه* ج ۱۶۴/۱۷

۲. *کشف المراد* / ۳۷۴

۳. شرح *نهج البلاغه* ج ۱۶۵/۱ و *بحارالانوار* ج ۵۱۹/۳۰

بدعت و موجب طعن است.

و ایضاً مخالفت نمود در آن که خلیفه کرد کسی را که عزل نموده بود او را نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از جهت آن که حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ [الف ـ ۳۰۴] عمر بن خطّاب را خلیفه نکرد مگر آن که فرستاد او را به جنگ خیبر پس گریخت و برگشت، و او را متولّی امر صدقات نمود، پس شکوه نمود عبّاس از او نزد رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ او را معزول نمود، و انکار نمودند صحابه بر ابی‌بکر این امر را ـ یعنی استخلاف عمر را ـ تا آن که گفت طلحه مر ابوبکر را: «والی کردی بر ما و مسلّط نمودی درشت غلیظی[1] را».

**قال: و فی التّخلّف عن جیش اسامة مع علمهم بقصد التّنفیذ، و ولّی اسامة علیهم فهو أفضل، و علیّ ـ علیه‌السّلام ـ لم یولّ علیه أحداً و هو أفضل من أسامة[2].**

این دلیل دیگر است بر طعن در ابی‌بکر، و آن این است که: مخالفت قول نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نمود از جهت آن که حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ امر به ابی‌بکر و عمر بن خطّاب و عثمان نمود در ضمن امر «نفذّوا جیش اسامة» که او را ولی و حاکم بر ایشان نمود یعنی گفت که در جیش اسامه بروید و آماده کنید آن را!

و بیانِ این معنی آن است که: حضرت نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ

---

۱. *اثبات الهداة* ج ۲ / ۳۵۱ و ۳۶۸

۲. *کشف المراد* / ۳۷۵: بقصد البعد

در بیماری بود گفت چند بار مکرّر به عنوان خطاب با سایر صحابه که بروید به جیش اسامه، و این هر سه بودند داخل جمعی که از جیش اسامه بودند. و فرمود رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «لعن اللّه المتخلّف عن جیش اسامة»[1] چنانچه شهرستانی در کتاب *ملل و نحل* تصریح به این لعن نموده[2].

و طبری در تاریخ خود و جوهری در کتاب سقیفه و واقدی و محمّد بن اسحق به دو سند گفته‌اند که خصوص این دو نفر مأمور به رفتن با اسامه و جیش او بر سبیل تعیین بودند، و از قول اکثر اهل سنّت معلوم است که عثمان /*ب/۲۲۷/ نیز داخل بوده. و صاحب کتاب *عقد*[3] تصریح به عثمان نموده.

و ابن ابی الحدید در شرح *نهج‌البلاغة* اعتراف نموده که ابوبکر را بسیاری از محدّثین گفته‌اند که داخل جیش بود، و بلاذری که از ثقات اهل سنّت است در تاریخ خود و سعد بن محمّد بن مسعود الکازرونی که از متعصّبین جمهور است ایضاً [ب ـ ۳۰۴] در تاریخ خود که مسمّی است به کتاب *المنتقی فی مولود المصطفی* تصریح نموده که ابوبکر و عمر داخل جنگ اسامه بودند با وجوه مهاجرین وانصار. و ایراد نموده که گفتند مردم: این غلام کم سنّ مناسب نیست که امیر مهاجرین باشد، پس غضب نمود رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ غضبِ شدید بر ایشان، و قسم یاد نمود که سزاوار امارت هست او، و بخاری نیز این را در چندین موضع از صحیح خود نقل نموده، و ابن اثیر از علمای

---

۱. بسنجید با *اثبات الهداة* ج ۲ / ۳۸۳

۲. *الملل و النحل*، ج ۱/ ۳۰

۳. بظاهر *عقدالفرید* منظور است.

ایشان در *کامل التّواریخ* چنین نقل نموده[1].

و ایراد نموده‌اند مورّخین که ابابکر و عمر تا بودند اسامه را امیر می‌گفتند، و وارد شده که اسامه بعد از فوت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بر در مسجد ایستاد و فریاد نمود که ای معاشر مسلمین. تعجّب از رجلی که پیغمبر مرا امیر او کرد الحال او مرا عزل نموده و می‌خواهد امیر من باشد. و صاحب *روضة الاحباب* نیز نقل نموده که ابابکر و عمر و عثمان بودند داخل جیش اسامه، و محمّد بن عبدالکریم شهرستانی در کتاب *ملل و نحل* گفته که حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت: «جهّزوا اسامة لعن اللّه من تخلّف عن جیش اسامة.»[2] و شکّ نیست که واجب شده بود بر ایشان این رفتن، پس تخلّف کردند و نرفتند با آن که حکم فوری بود موافق اخبار، و اسامه را منتظر نمودند[3] و عدم جمعیّت جیش و تأخیرش اثم بود.

و شیخ طبری در قصّهٔ موت نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ایراد نموده که در حین شدّت بیماری چون معلوم آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ شد که ابوبکر در مسجد به نماز جماعت مشغول شده با ضعف خود به مسجد رفت و نماز به جماعت گذاشت، و هیچ التفاتی به نماز وی نکرد، بلکه استیناف کرد، و چون نماز کرد به خانه آمد ابوبکر و عمر حاضر شدند آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود: نه من شما را گفته بودم که در لشکر اسامه به حرب روید!؟ ابوبکر

---

۱. بنگرید: *من حیاة الخلیفة عمر بن الخطاب* / ۳۴ ـ ۳۸ به نقل از تاریخ طبری ج ۳ / ۱۸۸، تاریخ الخلفاء / ۱۴۲

۲. در صفحهٔ قبل گذشت

۳. م ، الف : نمودن

گفت: یا رسول اللّٰه! نخواستم خبر تو از کسی پرسم باز آمدم، اسامه را بخواند و گفت: بیرون رو با اصحابی که نامزد [الف ـ ٣٠٥] کرده‌ام برو تو زود، برو[1]! تمّ کلامه[2].

و واقع شده در تواریخ معتبره که معلوم بود سبب تعجیل، و می‌دانستند قصد پیغمبر را ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ و تخلّف نمودند از جهت آن که قصد آن حضرت ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ آن بود که بعد از موت آن حضرت خلافت را صاحب نشوند، و به این سبب ایشان را به جیش اسامه فرستاد، و ، چنانچه مذکور شد که همهٔ روات کافةً نقل نموده‌اند که ابوبکر و عمر در حال خلافت خود سلام بر اسامه می‌کردند به امارت و با او مخاطبه می‌نمودند به لفظ امیر به غیر حضرت امیر /*الف/٢٢٨/ ـ علیه‌السّلام ـ که از او نقل نشده این معنی، و آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ را[3] با او نفرستاد و از گردانیدن اسامه را امیرلشکر و بودن در آن لشکر ابوبکر و عمر و عثمان افضلیّت او مستفاد است، پس او افضل از این هر سه بود، و علی ـ علیه‌السّلام ـ افضل از اسامه بود و کسی بر حضرت علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ ولایت نداشت به گفتهٔ نبی ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ پس حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ افضل ناس بود کافةً.

و حاصل مدّعا آن که از آنچه مذکور شد معلوم می‌شود که اسامه افضل از این هر سه بود به حکم[4] حضرت رسول ـ صلّی اللّٰه علیه و آله

---

١. م: ـ برو
٢. بسنجید با *اثبات الهداة* ج ٢٦٧/٢ و بحارالانوار ج ٣٠ / ٤٢٧ - ٤٤٢
٣. نسخه‌ها: را علیه‌السّلام
٤. م: محکم

ـ و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ افضل از اسامه، پس بر همه افضل بود بر این قیاس، و تفضیل مفضول جایز نیست.

**قال: و لم يتوّل عملاً فی زمانه و اعطاه سورة براءة، فنزل جبرئيل ـ عليه‌السلام ـ و أمره برده[1] و اَخْذ السورة منه، و ان لايقرأها الاّ هو أو أحد من أهله، فبعث بها عليّاً، عليه السّلام[2].[3]**

این طعن دیگر است بر ابی‌بکر، و آن این است که والی نکرد رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در زمان حیات خود ابابکر را در امری هرگز به غیر از آن که سورهٔ براءت را به او داد حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ او را امیر حاج نمود که در موسم حجّ بر مردم بخواند، پس چون طیّ بعضی از راه نموده بود نازل شد جبرئیل ـ علیه‌السّلام ـ بر نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و امر نمود که آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ردّ ابابکر نماید. و بگیرد سوره را از او [ب ـ ۳۰۵] و قراءت نکند بر مردم مگر حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ یا یکی از اهل آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ، پس فرستاد حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حضرت امیر را ـ علیه‌السّلام ـ به عقب ابابکر که سوره را حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ اخذ نماید و بر مردم بخواند، و والی

---

۱. م: بروه

۲. بنگرید: *تفسیر طبری*، ج ۴۶/۱۰، *صحیح بخاری* ج ۶۷۱/۲ و ج ۲۲۸/۵ و ج ۴۰۴/۶، *سنن ترمذی*، ج ۲۷۵/۵، *مسند احمد* ج ۲۸۳/۳، ج ۱۶۴/۴، *کشاف* ج ۲۴۳/۲، *شواهد التنزیل* ج ۲۳۹/۱، *ینابیع المودة* / ۸۸.

۳. *کشف المراد* / ۳۷۵: فأمره

نمود حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ را در آن سال بر مردم حاج، و این دلالت دارد که ابابکر امارت اهل حج را قابل نبود. پس چون قابل امارت همه مردم بعد از رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خواهد بود. و ظاهر است که کسی را که اعتماد نباشد بر او به قراءت سوره[ای] و ادای آن در حیات رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ چگونه اعتماد بر امامت او بعد از نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خواهد بود.

**قال: و لم یکن عارفاً بالاحکام حتّی قطع یسار سارق، و احرق بالنّار، و لم یعرف الکلالة. و لامیراث الجدّ، و اضطرب فی احکامه، و لم یحدّ خالداً و لااقتصّ منه.**[1]

این طعن دیگر است در ابی‌بکر، و آن این است که عارف به احکام شرع نبود، پس جایز نیست نصب او در امامت از جهت آن که قطع نمود /*ب/۲۲۸/ دست چپ دزدی را و این خلاف شرع است.[2] و فخر رازی گفته که در سرقت اوّلی قطع ید یسری خلاف اجماع همه مسلمین است.

و سوخت فجاءةً سلمی را به آتش با آن که او توبه کرد، و گفته‌اند که در میان آتش بلند شهادتین می‌گفت و حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ منع نموده سوختن در آتش را، و فرموده است: «لایعذّب بالنّار الاّ ربّ النّار».

و سؤال کرده شد از کلاله، پس نمی‌دانست که چه جواب بگوید

---

۱. کشف المراد / ۳۷۶

۲. منهاج ابن تیمیه ج ۱۲۶/۳ و اثبات الهداة ج ۲۶۸/۲ تجرید الاعتقاد / ۲۴۸

در این امر بعد از آن گفت که می‌گویم در این جا برای خود، پس اگر حقّ است از جانب خداست و اگر خطاست پس از جانب من است، و شیطان و خود را با شیطان شریک نمود، و شکّ نیست که حکم برای خود باطل است.[1]

و کلاله را گفته‌اند: وارثیست که نه ولد باشد و نه والد، بلکه برادران پدری و مادری و یا پدری تنها، یا [الف ـ ۳۰٦] مادری تنهایند، چنانچه از آیات سوره نساء[2] معلوم می‌شود.

و اب را که به معنی گیاه و مرعاء حیوانات است نمی‌دانست، چنانچه صاحب *کشّاف* روایت کرده است عدم علم او را.[3]

و جدّه[ای] آمد و از[4] میراث خود سؤال نمود، پس گفت: نمی‌یابم از برای تو چیزی در کتاب خداو نه در سنّت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ برگرد تا سؤال نمایم حکم خدا را، پس خبر داد به او مغیرة بن شعبة و محمّد بن مسلمة که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ سدس به جدّه می‌داد[5].

و مضطرب بود در بسیار از احکام، و بود مستفتی و سؤال نماینده از صحابه در احکام، و این دالّ است بر قلّت و قصور معرفت و علم او.

و کشت خالدبن ولید مالک بن نویرة را، و خواست زوجه او را

---

۱. بنگرید: شرح *نهج‌البلاغه* ج ۲۲۲/۱٦ و منهاج ابن تیمیه، ج ۱۲٤/۳ ← *تجرید الاعتقاد* / ۲٤۸

۲. ر.ک: *اثبات الهداة* ج ۳٦۸/۲ و السبعة من السلف / ۸۵

۳. *مجمع الزوائد* ج ۸/۵ ، *بحارالانوار* ج ٦۹۳/۳۰ و *الکشاف* ج ۲۲۰/٤ ط دار الفکر

٤. م : + او

۵. ر.ک: *شرح القوشجی* / ٤۰۷ ، *سنن بیهقی* ج ۲۳٤/٦ و *بحارالانوار* ج ۵۰۷/۳۰

همان شب کشتن او، و با او مضاجعه نمود، پس حد نزَد او را در این زنا، و نکشت او را به قصاص، و عمر اشاره نمود بر او به قتل و عزلش، پس گفت: غلاف نمی‌کنم شمشیری را که خدا کشیده بر کفّار[1].

**قال: و دفن فی بیت رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و قد نهی اللّه ـ تعالی ـ عن دخوله فی حیاته؛ و بعث الی بیت امیرالمؤمنین ـ [علیه‌السلام] ـ لمّا امتنع من البیعة فاضرم فیه النّار و فیه فاطمة و جماعة من بنی‌هاشم، و ردّ علیه الحسنان لمّا بویع، و ندم علی کشف بیت فاطمة، علیهاالسّلام.**

و اینها مطاعن دیگر است در خلافت ابی‌بکر و تقریر آن این است که وصیّت نمود که دفن کرده شود در خانهٔ /*الف/۲۲۹/ رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و خدای ـ تعالی ـ نهی کرده بود از دخول در آن بیت بدون اذن پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حین حیات رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ لقوله تعالی: ﴿یا ایّها الّذین آمنوا لاتدخلوا بیوت النّبی الاّ ان یؤذن لکم﴾[2] و خانه از رسول بود موافق قول خدای ـ تعالی ـ که بیوت النّبی در *قرآن* واقع شده و بیوت به نبی اضافه شده، و اگر حجرهٔ عایشه گویند جهت تمیّز که در خانه‌ها معلوم است که نسبت به خدمه حجره را می‌دهند. پس منع مستمرّ است، و بعد از موت که اذن ممکن نیست به طریق [ب ـ ۳۰۶] اولی خواهد بود این منع، لیکن در متن تصریح به وصیّت نشده و در طعن او این ضرور بود و الاّ بعد از

---

۱. ر.ک: *اثبات الهداة* ج ۴۲/۲

۲. احزاب / ۵۳

مرگ طعن بر او این امر نمی‌شود و این معنی را شیخ طبری در کتاب *کامل بهایی*[1] در باب موت خلفا نقل نموده که ابابکر این وصیّت نمود، لیکن گفت که اذن دفن نزد آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حاصل نمایند اگر مأذون شوید در جنب او دفن کنید. و الاّ در مقبرهٔ مسلمین دفن کنید[2].

و دیگر چیزی که آیا چه نحو اذن حاصل می‌توان نمود و به فعل آمد اذن تا نه قلمی ننموده کسی، و این معلوم است که با وجود منع دخول در بیت نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حین حیات دفن نمودن او آن‌جا صورت نداشت[3].

و فرستاد ابی‌بکر جمعی را به خانه حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ چون امتناع از بیعت نموده بود که افروخته شود در آن خانه آتش، و در آن جا حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ و جماعتی از بنی‌هاشم بودند، و بیرون کشیدند حضرت امیر را ـ علیه‌السّلام ـ به جبر از خانه، و با او بود زبیر در خانه، پس شکستند شمشیر او را و بیرون کردند از آن موضع جمعی را که بیرون کردند، و زدند حضرت فاطمه را ـ علیهاالسّلام ـ و ساقط شد از او طفلی که اسم او را[4] محسن نموده بود رسول، صلّی اللّه علیه و آله.

و حضرت امام حسن و امام حسین ـ علیهماالسّلام ـ چون مردم بیعت با ابی‌بکر نموده بودند آمدند با جمعی از بنی‌هاشم و غیر ایشان

---

۱. بنگرید: *کامل بهایی* ج ۱۳۳/۲ به مضمون دیگر

۲. م: ـ کنید

۳. کذا، جمله‌ها قدری آشفته است

۴. م: ـ را

و با او حجّت نمودند و گفتند حسنین که خلافت را به خلاف حقّ تصرّف نموده[ای] و این مقام مقام جدّ ماست و از جدّ تو نیست این مرتبه و این مکان، و تو اهل این نیستی.

و چون وقت مرگ ابوبکر شَد در آن حین گفت: «کاش من ترک خانه فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ کرده بودم و کشف آن بیت نمی‌کردم».[1] و این دالّ است که خود نیز خطای خود را می‌دانست چون معاینةً در حین موت احوال خود را مشاهده نموده بود و ملائکهٔ عذاب را در امر خود [الف ـ ۳۰۷] دیده بود.

و در شرح حاج محمود وارد است که طبری در تاریخ خود نقل نموده که: انّ عمر بن الخطّاب قد أتی منزل علیّ ـ علیه‌السّلام ـ فقال و اللّه لأحرقنّ علیکم او لتخرجنّ للبیعة. و ذکر الواقدی انّ عمر قد جاء الی علیّ فی عصابة فیهم اسید بن الحصین و سلمة بن اسلم فقال: اخرجوا و لنحرقها و نقل ابن حرانه فی غرره، قال زید بن اسلم: کنت ممّن حمل الحطب مع عمر الی باب فاطمة حین امتنع علیّ و اصحابه ـ علیهم السّلام ـ من أن یبایعوه، فقال عمر لفاطمة ـ صلوات اللّه علیها ـ اخرجی من البیت و الاّ حرّقته و من فیه. قالت: و تحرق علی ولدی؟ قال: ای و اللّه /*ب/۲۲۹/ و لیخرجنّ و لیبایعنّ. قال ابن عبد ربّه. و هو من أعیان السّنّة ـ فامّا: علیّ و العبّاس فقعدا فی بیت فاطمة و قال ابوبکر لعمر: ان أَبیا فقاتلهما، فاقبل بقبس من نار علی أن یضرم علیها النّار فلقیته فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ فقالت: یابن خطاب اجئت لتحرق

---

۱. «فوددت أنی لم اکشف بیت فاطمة(ع)» ← *تاریخ طبری* ج ۶۱۹/۲، *میزان الاعتدال* ج ۲۱۵/۲ و *سبعة من السلف* / ۱۶.

ديارنا[۱]؟ قال: نعم. و ايضاً قد روى، مصنّف كتاب *المحاسن و انفاس الجواهر*»[۲].

نحو هذا قال علاّمة، ابن المطهّر الحلّى ـ رحمه اللّه تعالى ـ: «فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلّد هؤلاء النّاقلين ـ يعنى فى البيعة ـ ان كان نقلهم هذا صحيحاً بعيداً عن التّهمة، و انّهم قصدو لبيت النّبى و احراق اولاده على شىء لايجوز فيه الانتقام و لايحلّ به سببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النّبى ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ ايّاهم، و روى انّه ذات يوم يخطب النّبى فعثر الحسين و هو طفل صغير فنزل من منبره و قطع الخطبة و حمله على كتفه و صعد المنبر، ثمّ اكمل الخطبة مع انّ جماعة لم يبايعوا قطّ، و هلاّ امر بقتلهم و بأىّ اعتبارٍ وجب الانقياد الى هذه البيعة، فانّ النصّ غير دالّ عليها و لاالعقل».

و از روايات مستفيضه محفوفۀ به قراين جليّه معلوم شده كه حضرت فاطمه ـ عليهاالسّلام ـ را[۳] ترسانيدند بلكه تازيانه و سر[٤] شمشير بر او زدند تا او را مجروح كردند، و فرزند او ساقط [ب ـ ۳۰۷] شد، و در حين فوت نيز اثر ضرب در بدن مبارك او گفته‌اند كه بود.

پس آنچه مذكور شد از اهل تواريخ و معتمدين اهل سنّت به افروختن نار و ايذاى حضرت فاطمه نمودن و گفتن ابوبكر كه اگر حضرت امير ـ عليه السّلام ـ و عبّاس بيعت نكنند هر دو را مقتول

---

۱. كذا

۲. بنگريد: *الامامة و السياسة* ج ۱۹/۱، *الطرائف* ج ۲۳۸/۱، *تاريخ الطبرى* ج ۹۸/۳، و *العقد الفريد* ج ۶۳/۳ ط: مصر

۳. نسخه‌ها: را (ع)

٤. ن: ـ سر

نمایند و بکشند[۱] مستفاد شد که صحیح دانسته‌اند معتمدین مورّخین ایشان این اخبار را نسبت به این هیزم کشان جهنّم که از جملهٔ حمّالة الحطب‌اند و خود قایلند به این امور. و جمع کثیری از یهود و نصاری که بودند در آن وقت حکم به افروختن نار بر ایشان نشده، و جمع کثیری از اکابر صحابه که امتناع از بیعت با[۲] ابابکر نمودند حکم افروختن آتش بر ایشان نیز نشد.

و اسامة بن زید با لشکرش بیعت ننمودند تا فوت /*الف/ ۲۳۰/ اسامه، و گفت که: حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مرا امیر ایشان نمود نه ایشان را امیر من، و امر به افروختن آتش جهت او ننمودند. و سعد بن عباده تا حین فوت با قبیله‌اش بیعت ننمودند. و حضرت خضر و الیاس ـ علیهما السّلام ـ بیعت نکردند و جمعی کثیر در بیعت داخل نبودند، چنانچه سابق مذکور شد؛ و مع هذا دعویِ اجماع باطل می‌کنند.

و بر فرض تحقّق اجماع خلافت را ایشان از اصول دین نیز نمی‌دانند، و می‌گویند از ارکان ملّت نیست، بلکه متعلّق به مصالح عباد است و خود نفی اجماع نموده‌اند و به سبب این نحو اجماعی که جبراً نیز متحقّق نشده با حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ که رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود: «فاطمة بضعة منّی فمن آذاها فقد آذانی و من آذانی فقد آذی اللّه.»[۳] این نحو سلوک نموده خانه‌اش را به

---

۱. نسخه‌ها: بکشید ۲. م، الف: ـ با

۳. پیش از این مصادر آن بیان شد.

آتش به جهتِ بیعتِ بدعت بی‌جهت خراب[۱] می‌کنند و به معصومی که وصی رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است تکلیف بیعت می‌کنند و خلافت خود را اجتهاد می‌دانند، و مع هذا این نحو آتشی را که افروخته‌اند اهل [الف ـ ۳۰۸] سنّت می‌خواهند خس پوش نمایند. و متبصّر به حق نمی‌شوند از این امارات، و اگر کسی به اجتهاد، تشیّع[۲]، و لعن خلفای جور را حقّ داند واجب القتل می‌دانند، و وقتی که وفات ابی‌بکر حاضر شد گفت: «کاشکی ترک بیت فاطمه ـ علیها السّلام ـ نموده بودم و کشف بیت[۳] او نکرده بودم چنانچه سابق مذکور شد. و این امور دالّ است بر خطاهای آن . . .[٤].

**قال: و امر عمر برجم امراة حامل و اخری مجنونة، فنهاه علیّ ـ علیه السّلام ـ فقال: لولا علیّ لهلک عمر.[۵]**

این طعنیست بر عمر که ممتنع است با آن امامت او، و تقریرش این است که نزد عمر آوردند زنی که بتحقیق زنا کرده بود و او حامله بود، و همچنین زن مجنونه که زنا نموده بود، پس عمر امر کرد به رجم آن زن حامله و مجنونه، پس گفت حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ اگر زن زنا کرده طفل او تقصیر ندارد، صبر باید نمود تا وضع حمل او بشود، و مجنونه مکلّف نیست. پس عمر گفت: «لولا علیّ لهلک عمر»[٦]. پس

---

۱. م: خواب
۲. کذا / بظاهر: تشنیع
۳. م: نیت
٤. م: معلوم
۵. *کشف المراد* / ۳۷۷
٦. بنگرید: *فرائد المسمطین* ج ۳٤۹/۱، *مناقب خوارزمی* / ۳۸

معلوم می‌شود که آن قدر سفیه بود که مجنونه نمی‌دانست مکلّف نیست، و گناه والده نمی‌دانست موجب قتل و ضرب طفل نمی‌گردد.

و در شرح حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ وارد است «و منها ما نقل من أنّ رجلاً جاء الی عمر فقال انّی اُحبّ[1] الفتنة و أبغض الحقّ و اشهد بما لم أره، فقال /*ب/۲۳۰/ عمر قدّموه فاضربوا عنقه، فلّما قدّم ليقتل اقبل علیّ ـ عليه‌السّلام ـ فقال: ما شأن هذا؟ فاخبروه، فقال: فاتاه، فقال: لم امرتَ بقتله؟ فقال عمر: هذا رجل مسلم! فقال: كذا و كذا، فقال: صدّق، فانّه يحبّ الفتنة و هی أهله، و يبغض الحقّ و هو الموت، و يشهد لرسول اللّه بالرّسالة و لم يره، فقال عمر: صدقتَ يا ابالحسن! خلّوا سبيله».[2] و این را ابوالحسن فارسی از اهل‌سنّت در کتاب *عرایس* نقل نموده، و قاضی عیّاض[3] در کتاب *شفاء فی تعریف حقوق المصطفی* ایراد نموده.

و ایضاً [ب ـ ۳۰۸] در *صحیح بخاری* و *صحیح مسلم* که موافق حقّ و به طریق *صحیح بخاری* از جهنم و[4] از اعاظم معتمدین اهل‌سنّت است نقل است که: حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در حین احتضار فرمود که دوات و مثل کاغذی حاضر نمایید تا آنچه حقّ باشد بنویسم که امّت بعد از من اختلاف نکنند، عمر مانع شد و گفت که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ هذیان می‌گوید، میارید آن را، و میان

---

۱. م : اجب

۲. *فرائد السمطین* ج ۱/۳۳۷، *احقاق الحقّ* ج ۱۸/۲، ج ۴۴/۲/۱۷ و *شرح تقدمة تقویم الایمان* / ۱۹۵

۳. ن ، الف : عباس

۴. کذا. صحیح :که

حاضرين آن مجلس گفتگو بلند و مجادله شديد شد، آخر الامر حضرت رسول ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ امر نمود به ايشان كه از پيش من بيرون رويد، ايشان بيرون رفتند»[۱] با وجود آن كه آنچه آن حضرت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ مى‌گفت وحى الهى بود به وحى الهى عمر هذيان گفت و شيعه تماماً و موثّقين اهل سنّت مثل **شهرستانى** در كتاب *ملل و نحل*[۲] و آمدى دركتاب *ابكار الافكار* نيز ، چنانچه مذكور شد اين مقدّسه را نقل نموده‌اند، پس چون قابل خلافت خواهد بود اين نحو كسى؟ و هرگاه آن حضرت ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ ايشان را امر به اخراج از بيت خود در حين حيات فرمود ادخال ايشان در حين ممات صورت ندارد.

و فى *النّهايةالاثيريّة*: «و فيه ايتونى بكتف و دواة أكتب لكم كتاباً، و الكتف: عظم عريض يكون فى اصل كتف الحيوان من النّاس و الدّواب[۳]. كانوا يكتبون فيه لقلّة القراطيس، عندهم».[٤] و فيها ايضاً: و فيه كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، و لاتقولوا[٥] هجراً، اى فحشاً، يقال: اهجر فى منطقه يهجر اهجاراً اذا أفحش، و كذلک اذا اكثر[٦] الكلام فيما لاينبغى، و الاسم الهجر بالضّم، و هجر يهجر هجراً بالفتح اذا خلط فى كلامه، و اذا[۷] هذى. و منه الحديث: اذا طفتم بالبيت

---

۱. *السبعة من السلف* / ٤۹-٥٦ ، *طبقات* ج ۳٦/۲ ، *مسند احمد* ج ۳٤٦/۳ و *صحيح بخارى*، غزوه خيبر، ج ۲٥۲/٥ ، فرض الخمس، ج ۵۰۳/۲-٥۰٦

۲. *الملل و النحل* ج ۳/۱

۳. م : الدوات

٤. *النهاية* ج ۱٥۰/٤

٥. م : تقولا

٦. مصدر : كثر

۷. نسخه‌ها : اراد

فلاتلغوا و لاتهجروا [یروی] بالضّمّ و الفتح من الفحش و التّخلیط. و منه حدیث مرض النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قالوا ما شأنه: أهجر، أی اختلف کلامه بسبب المرض علی سبیل /*الف/٢٣١/ الاستفهام. أی هل تغیّر کلامه و اختلط لاجل ما به من المرض، هذا أحسن ما یقال فیه. و لاتجعل اخباراً، فیکون امّا من الفحش أو الهذیان[١] و القائل [کان] عمر و لایظنّ [الف ـ ٣٠٩] به ذلک»، انتهی.[٢]

و هرگاه عمر می‌دانست که آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از مرض هذیان می‌گوید وقتی که امر فرمود که بیرون روید با محبّتی که مدّعی آن بودند چون اطاعت نمودند در رفتن، واطاعت ننمودند در مثل کاغذ آوردن!؟ و به جهت تجهیز خلافت رفتند بدون فرمودهٔ احدی، پس اگر آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اگر[٣] از روی شعور فرمودند این معنی را بایست اطاعت نمود، چنانچه از ربط کلام و تعلیل نمودن که «تا گمراه نشوند» مستفاد می‌شود که این نحو کلام مربوط است و منظور حقّ است، و اگر مجمل را هذیان قرار دهند پس ملاعین را برخاستن ضرور نبود، و اگر منظور[٤] مع هذا رعایت بود پس بایست به تمام امور عمل نمود، و نسبت هذیان نداد که اهانت است.

**قال: و تشکّک فی موت النّبی(ص) حتّی تلا علیه أبوبکر: ﴿انّک میّت و انّهم میّتون﴾ فقال کأنّی لم أسمع هذه الآیة.**[٥]

---

١. نسخه‌ها: الهزیان و همچنین موارد بعد

٢. *النهایة*، ج ٥/٢٤٥-٢٤٦

٣. کذا. بظاهر زائد است

٤. م: منظو

٥. *کشف المراد* / ٣٧٧

این طعن دیگر است، و آن این است که عمر حفظ *قرآن* ننموده بود و متدبّر آیات آن نبود، پس مستحقّ امامت نبود و وجه این آن است که بعد از فوت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت: «و اللّه ما مات محمّد» و گفت ایشان ترک این سخن نمی‌کنند تا آن که بریده شود ایدی رجال و ارجل ایشان، چون ابی‌بکر متنبّه شد و متنبّه گردانید او را به آیهٔ ﴿انّک میّت و انّهم میّتون﴾[١] و به قول خدای ـ تعالی ـ که فرموده: ﴿أفإن مات أو قتل انقلبتم علی اعقابکم﴾[٢] گفت عمر: گویا این آیه را نشنیده بودم یقین به وفات او ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ [نمودم][٣].

**قال: «و کلّ النّاس أفقه من عمر حتّی المخدّرات» لمّا منع من المغالاة فی الصّداق.[٤]**

این طعن دیگر است، و آن این است که عمر گفت روزی در خطبه‌اش: کسی که بالا رود در صداق دخترش، می‌گردانم آن زیاده را داخل بیت‌المال، پس گفت آنگاه زنی: چون منع می‌کنی از ما آنچه خدای ـ تعالی ـ حلال نموده جهت ما در کتاب خود ﴿و اتیتم احدیهنّ قنطار أفلاتأخذوا منه﴾[٥] پس گفت: «کلّ مردم [ب ـ ٣٠٩] افقه از عمرند حتّی مخدّرات در بیوت.» و کسی که مشتبه باشد بر او مثل این حکم

١. زمر / ٣٠
٢. آل عمران / ١٤٤
٣. شرح *نهج البلاغه*، ج ١٩٥/١٢
٤. کشف *المراد* / ٣٧٨: ـ النّاس
٥. نساء، ٢٠

ظاهر است که صلاحیّت امامت ندارد[۱].

**قال: و اعطی ازواج النّبی(ص) و افترض، و منع اهل‌البیت ـ علیهم السّلام ـ من خمسهم.[۲]**

این طعن دیگر است و آن این است که عمر بود که عطا می‌کرد ازواج نبی را ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از بیت المال، حتّی[۳] آن که بود که عایشه را و حفصه را می‌داد ده هزار درهم در هر سال، و اخذ نمود عمر از بیت‌المال هشتاد هزار درهم، پس حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ انکار این امر از او[٤] نمود، پس گفت که اخذ نمودم جهت قرض.

و منع نمود اهل‌بیت را از خمس که واجب گردانیده بود خدای ـ تعالی ـ از برای ایشان در کتابش حتّی از حضرت فاطمه ـ علیها‌السّلام ـ منع نمود تا آن که آن حضرت طلبید حقّ ذوالقربی را و او نداد[٥].

**قال: و قضی فی الحدّ[٦] بمائة قضیّة، و فضل فی القسمة و منع**

---

۱. بنگرید: *الکشاف* ج ۴۹۱/۱، *الغدیر* ج ۹۶/۶ و *اثبات الهداة* ج ۳۵۱/۱

۲. *کشف المراد* / ۳۷۸

۳. م : حقّی

٤. م : وا

٥. بنگرید به اعتراض ابن عباس به عمر در عدم پرداخت خمس ← *مسند احمد* ج ۲۴۸/۱ ، *کنز العمال* ج ۳۰۵/۲ ، مسند شافعی / ۱۸۳ ، *السبعة من السلف* / ۱۰۸ و *من حیاة الخلیفة عمر بن الخطاب* / ۱۸٤.

٦. در متن *تجرید الاعتقاد* / ۲۵۳ آمِده: «فی الجدّ» در این صورت به معنی عدم علم عمر در سهم جدّ است که در آن به صد رأی حکم داده ← *کنز العمال* ج ۱۵/٦ و فتح الباری، ج ۱٦/۱۲ و بحارالانوار ج ۵۸/۱

المتعتين[١] /*ب/٢٣١/.

این طعن‌های دیگر است و آن این است که چون عمر عارف نبود به احکام شرع حکم نمود در حدّ به صد حکم مختلف و به روایتی هفتاد حکم مخالف حقّ، و این دلالت بر قلّت معرفت او در احکام ظاهر شرع می‌کند.[٢]

و در قسمت غنیمت زیاد و کم نمود، مهاجرین را تفضیل داد بر انصار، و انصار را بر غیرش، و عرب را بر عجم؛ و واجب تسویه بود میان اینها.[٣]

و گفت: دو متعه در عهد رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ [بود] من نهی از هر دو می‌کنم و آن متعهٔ نساء و متعهٔ حجّ است»[٤]. و «حیّ علی خیر العمل» را نیز در صلوة منع نمود.[٥] و در این سه امر گفت که این هر سه در عهد رسول اللّه بودند لیکن من منع می‌کنم و تحریف می‌کنم و هرکس ترک نکند[٦] عقاب خواهم نمود.

پس حرام آنچه خدا حلال نموده بود و جایز نیست که کسی

---

١. کشف المراد / ٣٧٨: الجدّ

٢. جهت پاره‌ای از موارد بنگرید: السبعة من السلف / ٩٠ و من حیاة الخلیفة عمر بن الخطاب / ١٠٤-١٥٦

٣. بنگرید: طبقات ج ٢١٩/٣ و من حیاة الخلیفة عمر بن الخطاب / ٩٦-٩٨ و بحارالانوار ج ٤٦/٣١

٤. بنگرید: کنز العمال ج ٣٠١/٥ ، مسند احمد ج ٥٢/١ ، السبعة من السلف / ٥٦-٧٨ و من حیاة الخلیفة عمر بن الخطاب / ١٠٨-١٣٨

٥. عمر گوید : «ثلاث کنّ علی عهد رسول اللّه(ص) أنا محرمهنّ و معاقب علیهنّ : متعة الحج و متعة النساء و حیّ علی خیر العمل فی الاذان» ← بحارالانوار ج ٤٣/٣١

٦. م : + و

آنچه خدا فرموده و اجر در آن قرار داده یا واجب نموده به اخبار نبی کسی آن را حرام نماید، و تابع شدن قول خود را واجب[1] داند، و قول خدا را حرام گرداند، از جهت آن که این احکام اگر از جانب رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است [الف ـ ۳۱۰] و انقیادش لازم نیست، پس لازم می‌آید تجویز جمیع احکام نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به این نحو و تجویز تغییرش ـ نعوذ باللّه من هذا ـ چگونه این تواند شد!؟ و اگر از جانب خداست موافق ﴿لاینطق عن الهوی﴾[2] أیضاً چگونه عمر منع و حرام می‌گرداند آنچه خدا فرموده[3]، وارث و نحلهٔ حضرت فاطمه را به حدیث موضوع نمی‌دهد، و منع می‌نماند؟

و این امور ثلاثه که عمر منع نمود[4] و عامّه ممنوع شدند، از فروع است؛ و خلافت نزد ایشان نیز از فروع دین است پس ممکن بود که منع نصّ خلافت بلاواسطهٔ حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ را نکنند و قائل شوید چون متواتر است. و از قبیل منع متعتین بگوید عمر که با وجود نص من منع می‌کنم، تا این را حجّت خود نمایند عامّه و این همه جان نکَنند.

**قال: و حکم فی الشوری بضد الصواب.**[5]

این طعن دیگر است، و آن این است که مخالفت با طریقهٔ رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نمود نزد اهل سنّت در این که وانگذاشت

---

۱. م: است صلّی اللّه علیه و آله

۲. نجم / ۳

۳. م: + است

۴. م: کرد

۵. کشف المراد / ۳۷۸

عمر اختیار را به مردم، و اجتماع کردن ناس چنانچه مذهب ایشان است[1] و مخالفت نمود با ابوبکر نیز که امام بعد از خود به عنوان نصّ بر خصوص شخص واحد قرار ننمود مثل ابوبکر که نصّ بر عمر کرد فقط[2]، پس در این مقام عمر به بدعت چندی امر کرد که بیرون رفت از اختیار ناس و اجماع و نص؛ و حصر نمود خلافت را در شش کس با وجود آن که ذکر نمود از برای بعضی اینها طعنی چند که عامّه خود نقل نموده‌اند و صلاحیّت امامت با این مطاعن نیست با احدی.

و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ را تعریف بسیار نمود، عبداللّه پسرش گفت: چرا او را که لایق است تعیین نمی‌کنی؟ گفت مکروه می‌شمرم که به گردن /*الف/۲۳۲/ بگیرم امر مسلمین را در حین حیات و ممات، آخر به گردن گرفت، و واگذاشت امر امامت را با این شش نفر، بعد از آن نقض حرف اوّل که با شش نفر بود نمود و با چهار نفر مقرّر کرد، بعد از آن با سه نفر [ب ـ ۳۱۰] بعد از آن با دو نفر از ایشان، بعد از آن به قول یک نفر مقرّر شد ـ بنا به حیله ـ که آن عبدالرحمن بود، بعد از آن او را بد نشان داده بود، و گفته بود در وقت مرگش که عبدالرّحمن بد است و قابل خلافت نیست و مروّت ندارد.

و حکم شش نفر را که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و عثمان ـ علیه . . . ـ و عبدالرّحمن بن عوف و سعد بن ابی الوقاص و طلحه و زبیر بودند به این نحو گفته بود که هرگاه جمع شوند علی و عثمان پس

---

۱. م: ـ است

۲. بنگرید: *من حیاة الخلیفة عمر بن الخطاب* / ۳۰۰-۳۱۰ ـ *شرح نهج‌البلاغة* ج ۶۲/۱، ج ۱۷/۱٦ و *کنز العمال* ج ۳۵۹/٦

قول آن است که این هر دو گفته‌اند، و اگر هر سه نفر جانبی را اختیار کنند غیر جانب سه نفر دیگر را پس قول با آن سه نفر است که داخل آن عبدالرّحمن است، و این از آن جهت بود که می دانست که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و عثمان ـ علیه اللّعنه ـ اجتماع در یک کس نمی‌کند ، و عبدالرحمن از ابن عمّ و داماد خودش عثمان تجاوز نمی‌کند، این است آنچه در شرح خود علاّمه ـ رحمه اللّه ـ که در نزد داعی بود و شرح دیگر میسّر نشد واقع است.

لیکن آنچه از کتب معتبره مستفاد می‌شود این نحو است که عبدالرّحمن بن عوف داماد عثمان است؛ زیرا که امّ کلثوم دختر عقبة بن ابی معیط اموی در خانهٔ عبدالرّحمن بوده به این نحو که این عقبه مذکوره بعد از فوت عفّان پدر عثمان، اروای[1] زوجه او را که مادر عثمان است خواسته، امّ کلثوم از او به هم رسیده که زوجهٔ عبدالرّحمن شده، پس عبدالرّحمن شوهر خواهر عثمان به این نحو شده بوده، و سعد بن ابی وقاص پسر عمّ عبدالرّحمن است نه عمّ عثمان، و به این قرابت سعد پدر عمر . . . که قاتل حضرت سیدالشّهداء بوده حقّ خود را در خلافت به عبدالرّحمن گذاشته.

و در شرح *نهج البلاغه* المکرّمه که ملافتح اللّه کاشانی نوشته در ذکر خطبه شقشقیه گفته در طی ذکر حکایت شوری که میان عبدالرّحمن عوف و عثمان مصاهره بود به این وجه که عبدالرّحمن زوج امّ کلثوم بنت عتبة بن ابی معیط بود که خواهر مادری عثمان است[2].

---

۱. کذا در نسخه‌ها

۲. شرح *نهج البلاغه*، ج ۱ ذیل خطبه ٤

و شیخ طبری [الف ـ ۳۱۱] در کتاب *کامل بهائی* بعد از آن که نقل نموده که عمر جهت هر یک که از این شش نفر نقصی ذکر نموده که لایق خلافت نیستند، ایراد نموده: «مردی را بخواند و صد کس را در حکم وی کرد و گفت کار خلافت به شوری انداختم باید که این شش نفر[۱] را در مسجد رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حاضر کنی و هر که عبدالرّحمن بر وی بیعت کند همه بر وی بیعت کنند، و اگر نه چنین کنند جمله را گردن بزن. و دانسته بود که عبدالرحمن هرگز میل به علی ـ علیه‌السلام ـ نکند که وی دشمن آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ بود».[۲]

ایضاً نقل نموده که «بعد از وقوع این جمعیّت جهت شور[۳] عبدالرّحمن به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ دو مرتبه تکلیف خلافت نمود به شرط آن که به سنت شیخین عمل کنند و آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ به این شرط راضی نشد، آخر به عثمان دادند، و طلحه و زبیر به او بیعت کردند، و امیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ برخاست و دست بر ایشان افشانده بیرون آمد. عبدالرّحمن عبّاس گفت: یا امیرالمؤمنین! چرا در شورا آمدی؟ گفت زیرا که عمر گفت که رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود: «نحن معاشر الانبیا لانرث و لانورث»[۴] و الامامة و النّبوة لایجتمع فی بیت واحد اگر من نمی‌رفتم دروغ او در این فعل به این خبر ثابت نمی‌شد».[۵]

---

۱. م : مرد

۲. *کامل بهائی* ج ۱۱۲/۲

۳. م : شوری

۴. پیش از این مصادر آن گذشت.

۵. *کامل بهائی* ج ۱۱۳/۲ با قدری اختلاف

و در *منهاج الكرامة* واقع شده در بیان طعن عمر به این عبارت: «طعن فی كلّ واحد ممّن اختاره للشّوری و اظهر أنّه یكره أن یتقلّد امر المسلمین میتاً كما یقلّده حیاً، ثم تقلّد بأن جعل الامامة فی ستّة، ثمّ ناقص فجعلها فی اربعة، ثمّ فی ثلاثه، ثمّ فی واحد، فجعل فی عبدالرّحمن بن عوف الاختیار بعد أن وضعه بالعصف و القصور، ثمّ قال اذا اجتمع امیرالمؤمنین و عثمان فالقول ما قالاه، و ان صاروا ثلاثة فالقول للّذین فیهم عبدالرّحمن لعلمه أنّ علیّاً ـ علیه‌السّلام ـ و عثمان لایجتمعان علی المرء، و انّ عبدالرّحمن لایعدل بالالمر عن اخیه و نحو عثمان و ابن عمّه أیضاً، ثمّ امر بضرب أعناقهم ان تأخّروا عن البیعة ثلاثة ایّام، و امر بقتل من خالف الاربعة أو الذین فیهم [ب ـ ٣١١] عبدالرّحمن؛ و كلّ ذلک مخالف للدّین».

پس عمر خطّاب در حکایت شورا به این نحو مقرّر کرد که ذکر شد، و امر نمود که هر کس مخالفت نماید /*ب/٢٣٢/ این چهار نفر یا سه نفری را که عبدالرحمن داخل آن است بکشید، بعد از گذشتن سه روز از تخلّف.

پس ملاحظه کنید از این قرار که چگونه جایز بود فتوای[1] قتل حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و عثمان نزد ایشان و قتل سایر صحابه؟ و نقل نموده‌اند به نحو مذکور که عبدالرحمن به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ تکلیف خلافت نمود، لیکن گفت به این شرط[2] که حکم به طریق ابوبکر و عمر نمایی! پس حضرت ـ علیه‌السّلام ـ قبول این

١. م: فتوی
٢. م: ـ به این شرط

شرط ننمود و عثمان قبول نمود.

تعجّب در این است که شرط اعظم خلافت در مذهب ایشان اجتهاد است! هرگاه مجتهد باشند فایده‌اش آن است که با آنچه خود دانند عمل کنند، چنانچه خطای ابوبکر و عمر و مخالفت ایشان را با خدا و رسول این نحو توجیه می‌کنند که مجتهد بودند برای خود عمل می‌کردند، چنانچه عمر منع متعه نمود و جایی که آب نبود تیمّم را جایز نمی‌دانست، و می‌گفت نماز باید نکرد،[1] و به خلاف صریح *قرآن* عمل کرد و بنابراین هرگاه حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ مجتهد باشد برای ایشان بایست تجویز این تخلّف بکنند، و تواند تخلّف و مخالفت از احکام ابوبکر و عمر و آنچه ایشان قرار نموده‌اند به اجتهاد نماید، پس محتاج به این شرط نبود. و اگر برای دیگری که فوت شده باشد باید عمل نمود چه حاجت به اجتهاد است غیر مجتهد هم می‌تواند برای دیگری عمل نماید.

**قال: و خرق کتاب فاطمة، علیهاالسّلام.**[2]

این طعن دیگر است، و آن این است که در دعوای فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ چون طول کشید منازعه میان او و ابابکر، داد به آن حضرت ـ علیهاالسّلام ـ فدک را، و نوشته به این نحو که فدک با ایشان باشد، نوشت و داد و حضرت فاطمه ـ علیها السّلام ـ که از نزد او بیرون آمد نوشته به دست او ـ علیهاالسّلام ـ بود، عمر رسید و سؤال از

---

۱. کذا

۲. *کشف المراد* / ۳۷۹. م: ـ علیها.

آن حضرت ـ علیهاالسّلام ـ نمود و نوشته [الف ـ ۳۱۲] و مراتب چون معلومش شد، نوشته را اخذ و پاره نمود، و نفرین کرد آن حضرت ـ علیهاالسّلام ـ بر او به این ستم، و داخل /*الف/۲۳۳/ شد عمر بر ابی‌بکر و مجادله نمود با او در این امر، و اتّفاق بر منع فدک نمودند.[۱] و چون ایذای حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ ایذای رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است پس موافق آیهٔ ﴿انّ الّذین یؤذون اللّه و رسوله لعنهم اللّه فی الدّنیا و الاخرة و اعدّ لهم عذاباً مهیناً﴾[۲] عمر هم ملعون و مستحقّ نار است. موافق ﴿من یعص اللّه و رسوله فانّ له نار جهنّم﴾[۳].

**قال: و ولّی عثمان من ظهر فسقُه حتّی أحدثوا فی أمر المسلمین ما أحدثوا.[۴]**

این طعن دیگری است بر عثمان که متوّلی و امیر ساخت کسی را که ظاهر شده بود فسق و خیانت او، یعنی ولید برادر مادری خود را ـ که آیه کریمهٔ ﴿ان جاکم فاسق بِنَبَأ فتبیّنوا﴾[۵] در شأن او نازل شده ـ والی کوفه کرد با وجود آن که خدا او را فاسق گفته بود، و امور شنیعه از او واقع شد، و غیر او از فسقه را صاحب اختیار نمود، تا آن که کردند در امور مسلمین بدانچه کردند.[۶]

---

۱. بنگرید: شرح *نهج‌البلاغه* ج ۲۷۴/۱۶

۲. احزاب / ۵۷

۳. جن / ۲۳

۴. کشف المراد / ۳۷۹

۵. حجرات / ۶

۶. بنگرید: *الامامة و السیاسة* / ۳۰، *عقد الفرید* ج ۷۷/۳

و ردّ نمود عثمان حکم بن ابی العاص ـ لعنه اللّه ـ را[1] به سوی مدینه، و او را حضرت رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ منع و بیرون از مدینه کرده بود چون شریر و عدوّ اسلام بود و امتناع نموده بودند ابوبکر و عمر از ردّ آن؛ پس به سیرت و سنّت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که اخراج او نموده بود عمل نکرد و مخالفت سنّت شیخین که شرط نموده بود به طریق ایشان باشد نمود و هرچند حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و صحابه منع عثمان در تجویز دخول او نمودند راضی نشد، و او را در مدینه آورد. واقدی و ابن عبدالبرّ و جمعی به طرق بسیار این را نقل نموده‌اند.[2]

و والی گردانید ولید بن عتبه را، پس ظاهر شد از او شرب خمر، و نماز با مسلمین کرد سکران. و حاکم نمود سعید بن عاص را در کوفه، پس امور چند از او ناشی شد که اهل کوفه [ب ـ ٣١٢] او را بیرون نمودند. و والی گردانید عبداللّه بن ابی سرح را در مصر، پس در امور و مصالح تدبیر بسیار نمود که شکوه کردند اهل مصر و تظلّم نمودند از او.

و والی گردانید معاویه را در شام، پس ظاهر شد به سبب آن فتنه‌های عظیمه.

و والی گردانید اقارب خود را و مسلّط نمود ابنای ابی معیط را /*ب/٢٣٣/ بر سر مردم بعد از نهی عمر و کراهت ناس از ایشان، و

---

١. نسخه‌ها : را لعنه اللّه

٢. بنگرید: *الشافی* ج ٢٦٩/٤ - ٢٧٠ ، *سیره حلبی* ج ٨٦/٢، *الغدیر* ج ٢٥٧/٨ و *بحارالانوار* ج ١٦٩/٣١-١٧٤

نوشت به ابن ابی سرح که مستمر باش بر ولایت خود سرّاً به خلاف آنچه به او نوشته بود جهراً، و امر نمود او را به قتل محمّد بن ابی بکر.

**قال: و آثر أهله بالاموال.**[۱]

این طعن دیگر است بر عثمان که داد به اهل‌بیت و اقارب خود اموال عظیمه از بیت المال مسلمین، چنانچه چهار نفر از قریش را چهار هزار دینار داد وقتی که دخترهای[۲] خود را به ایشان داد، و هزار هزار دینار به مروان داد از جهت فتح افریقیّه. و پیشتر متعارف بود که به قدر استحقاق می‌دادند و رعایت اقارب و ترجیح ایشان بر جانب اجنبی نمی‌نمودند.[۳]

**قال: و حمی لنفسه.**[٤]

این طعن دیگر است و آن این است که عثمان از جهت مواشی خود غرق مقرّر نمود.[۵] و این خلاف شرع نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود که گردانیده بود مردم را در آب و علف و آتش شرع و مساوی.[٦]

**قال: و وقع منه اشیاء منکرة فی حقّ الصّحابة، فضرب ابن مسعود حتّی**

---

۱. کشف المراد / ۳۸۰ ۲. م: دختر

۳. بنگرید: *تاریخ ابوالفداء*، ج ۱۸۷/۱ ـ *شرح نهج‌البلاغة* ج ۱۹۸/۱ و ج ۳۳/۳ ـ *تاریخ طبری*، ج ۵۰/۳ ٤. *کشف المراد* / ۳۸۰

۵. بنگرید: *شرح نهج‌البلاغة* ج ۳۹/۳ و *بحارالانوار* ج ۲۲۷/۳۱-۲۳۰

٦. کذا در نسخه‌ها. *کشف المراد* : «لان النبی (ص) جعل الناس فی الماء والکلاء و النار شرعاً سواء» لذا اگر لفظ شرع، شرعاً مساوی گردد، جبران نقص عبارت می‌گردد.

**مات، و احرق مصحفه، و ضرب عمّاراً حتّى اصابه فتق، و ضرب اباذر و نفاه الى الربذة.**[۱]

این طعن دیگر است، و آن این است که عثمان نسبت به صحابه کرد امور چندی که حلال نبود، ابن مسعود را آن قدر زد که فوت شد، و این معنی در وقت سوختن مصحف‌ها شد، و مصحف او را سوخت و انکار قراءت او نمود[۲]، و حضرت رسول ـ صلّى اللّه علیه و آله ـ فرموده بود که: «کسی که خواهد *قرآن* را بخواند خوب و تازه به نحوی که منزل شده پس باید قراءت کند به قراءت ابن ام عبد»[۳] که کنیت ابن مسعود است، و بود ابن مسعود که طعن عثمان [الف ـ ۳۱۳] و تکفیر او می‌کرد.

و زد عمّار یاسر را چندان که باد فتق به هم رسانید، و عمّار طعن عثمان می‌کرد و می‌گفت بعد از قتل او که کشتیم این کافر را[٤].

و حاضر نمود اباذر را از شام از جهت[۵] خاطر معاویه، و زد او را، فرستاد به ربذه با وجود آن که حضرت رسول ـ صلّى اللّه علیه و آله ـ اینها را مقرّب خود نموده بود و از اینها راضی بود و مقرّب الحضرة آن حضرت بودند.[٦]

---

۱. *کشف المراد* / ۳۸۰

۲. بنگرید: شرح *نهج البلاغه* ج ۴۵/۳ و جهت سوختن مصاحف بنگرید: *السبعة من السلف* / ۱۲۷

۳. من أحب أن يقرأ القرآن كما انزل فليقرأ بقراءة ابن امّ عبد» ← مسند احمد، ج ۲۰۳/٤

٤. ر.ک: الامامة و السياسة / ۳۳ و شرح نهج البلاغة ج ۳/۵۱-۵۲

۵. م: ـ از جهت

٦. شرح *نهج البلاغة* ج ۳٤/۵٤-۵۷ و *بحارالانوار* ج ۱۷٤/۳۱

**قال: و أسقط القود عن ابن عمر، و الحدّ عن الولید مع وجوبهما.**

این طعن دیگر است، و آن این است که عثمان ترک حدود و تعطیل آنها /*الف/۲۳٤/ نموده بود، واقامت آنها از جهت هوای نفس خود نمی‌کرد، و مثل این شخص صلاحیّت امامت ندارد از جهت آن که نکشت عبیداللّٰه بن عمر را چون قتل هرمزان نمود بعد از اسلامش، و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ وقتی که صاحب اختیار شد طلب نمود او را از جهت اقامت قصاص بر او، پس ملحق به معاویه شد.[1]

و چون واجب شد بر ولید بن عتبه حدّ شرب، اراده نمود عثمان که ساقط نماید، پس حدّ شرب به او حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ زد و گفت: باطل نمی‌شود حدّ خدا و من حاضر باشم.[2]

**قال: و خذله الصّحابة حتّی قُتل، و قال امیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ «اللّٰه قتله». و لم یدفن الاّ بعد ثلاثة ایّام، و عابوا غیبته عن بدر و اُحد و البیعة.**[3]

این مطاعن دیگر است، و آن این است که صحابه مخذول کردند عثمان را تا آن که کشته شد، و بتحقیق که ممکن بود که دفع کنند از او این قتل را، و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ گفت که: «خدا او را کشت»[4] و گذاشتند او را بعد از قتل تا سه روز که دفنش نکردند.[5]

---

۱. ر. ک : *اسد الغابة*، ج ۳۴۳/۳ و جهت اصل مسأله به: *تاریخ طبری*، ج ٤۲/۵ و *تاریخ ابن اثیر*، ج ۲۹/۳

۲. ر. ک: *شرح نهج‌البلاغة* ج ۱۸/۳

۳. *کشف المراد* / ۳۸۱

٤. ر. ک: *کنزالعمال* ج ۳۸۸/٦

۵. ر. ک: *تاریخ طبری* ج ۱٤۳/۵

و این دلالت بر شدّت غیظ ایشان نسبت به او می‌کند. و اگر صحابه علم نداشتنند به وجوب قتل او مانع می‌شدند و ترک نصرت او نمی‌کردند. و عیب کردند غیبت او را از جنگ بدر و اُحد و از بیعت رضوان که آن فضیلت را [ب ـ ٣١٣] در نیافت، که واقع شده که هرکس در بیعت رضوان ـ که رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اخذ نمود ـ حاضر باشد خدا از او راضی است.

## مسألهٔ هفتم

## در این است که علی ـ علیه‌السّلام ـ افضل از صحابه است

**قال: و علی ـ علیه‌السّلام ـ افضل الصّحابة لکثرة جهاده و عظم بلائه فی وقایع النّبی(ص) باجمعها، و لم یبلغ أحدٌ درجته فی غزاة بدر و اُحد و یوم الاحزاب و خیبر و حنین و غیرها.**[1]

اختلاف کرده‌اند ناس در این‌جا، پس گفته است عمر و عثمان و ابن عمر و ابوهریره از صحابه که ابابکر افضل است از صحابه واز حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ نیز، به این رفته‌اند تابعینِ ایشان از حسین بصری و عمروبن عبید، و این است اختیار نظّام و ابی‌عثمان جاحظ.

و گفته است مقداد و زبیر و سلمان و جابربن /*ب/٢٣٤/ عبداللّه و عمّار و حُذیفه از صحابه که: علی ـ علیه‌السّلام ـ افضل است، و به این رفته‌اند تابعین عطا و مجاهد و سلیمه ابن کهیل؛ و این است اختیار بغدادیین کافةً و شیعه تماماً و ابی عبداللّه بصری.

---

١. کشف المراد / ٣٨١: ـ الصحابة

و توقف نموده‌اند جبائیان و قاضی القضاة، و گفته است ابوعلی جبائی: اگر صحیح است حدیث طیر[1] پس علیّ ـ علیه‌السّلام ـ افضل است.

و ما می‌گوئیم که فضایل یا نفسانیست یا بدنی، و علی ـ علیه‌السّلام ـ بوده است افضل و اکمل از باقی صحابه در این هر دو فضیلت، و دلیل این به چندین وجه است که مصنّف ـ رحمه اللّٰه ـ نقل نموده:

اوّل: آن که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ اکثر جهاداً[2] و اعظم بلاءً بود در غزوات نبی ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ بتمامها، و کسی به درجهٔ آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ نبود؛ در جنگ بدر که اوّل جنگی بود که امتحانِ مؤمنان شد در آن جا از قلّت ایشان و کثرت مشرکین، پس کشت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ ولید بن عتبة بن ربیعه را، بعد از آن شیبة را، بعد از آن ابن ربیعة را، بعد از آن عاص بن [الف ـ ۳۱٤] سعید بن عاص را، بعد از آن حنظلة بن ابی سفیان را، بعد از آن طعمة بن عدی را، بعد از آن نوفل بن خویلد را، و او ـ یعنی نوفل ـ بود شجاع.[3] و سؤال نمود رسول اللّٰه ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ از خدا که کفایت امر او بکند، پس او را کشت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و همیشه مقاتله می‌کرد تا آن که کشت نصف مشرکین را، و باقی از مسلمین، و سه هزار از ملائکه [که] مرسلین با علامت بودند ـ نصف دیگر را کشتند، و با

۱. بنگرید: *احقاق الحق* ج ۲۹/۵ ، ج ٤۵۲/۷ ، ج ۱۶۹/۱۶ و ج ۲۲۱/۲۱
۲. م : جهاد
۳. بنگرید: *اعلام الوری* / ۱۹۲ و *فضائل الخمسة* ج ۳۱۵/۲-۳۱۹

وجود این این[1] علم به دست حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بود.

و از این جمله جنگ احد بود که جمع نموده بود در دست آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ میان لواء و رآیت که دو نحو از علمند، و علم مشرکین با طلحة بن ابی طلحة بود و او را کبش ـ یعنی پهلوان ـ لشکر می‌گفتند که کشت او را حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ پس گرفت عَلَم را غیر او، و او را نیز حضرت امیر ـ علیه‌السلام ـ کشت، و همیشه می‌کشت واحدی بعد از واحدی را، تا آن که نه نفر را کشت، پس مشرکون گریختند و مشغول شدند مسلمین به اخذ غنایم، پس چون فرصت یافتند لشکر کفّار حمله نمود خالد بن ولید با اصحاب خود به حضرت /*الف/۲۳۵/ رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ پس زدند آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ را به شمشیرها و نیزه‌ها و سنگ تا آن که آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ غش نمود، و گریختند لشکر حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از او[2] به غیر از حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ پس نظر نمود نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بعد از آن که به هوش آمد و گفت: حفظ من بکن از اعداء، پس حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ ایشان را حمله‌آور شده، گریزانید، و ایشان را از ایذاء حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مانع شده، و رجوع نمود به موضع خود. و اکثر مقتولین به ضرب حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ در آن حرب مقتول بودند[3].

---

۱. م: ـ این    ۲. م: ـ از او

۳. ر.ک: *فضائل الخمسة* ج ۲/۳۱۹-۳۲۰

و از این جمله است یوم احزاب که مبالغه نمود بتحقیق حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ در قتل مشرکین که قتل عمرو بن عبدود نمود، و بود او پهلوان در میان مشرکین [ب ـ ۳۱٤] و مردم را به جنگ خود طلب می‌نمود مکرّر، و از خوف کسی به جنگ او نمی‌رفت از مسلمین و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ قصد جنگ او می‌نمود و نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ منع می‌کرد ـ تا آن که ملاحظه کند که مسلمین چه نحو می‌کنند با او ـ آخر چون ملاحظه فرمود که مردم نمی‌روند اذن رفتن به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ داد، و عمّامهٔ خود را بر سر او بست و دعای خیر جهت او نمود.

حُذیفه گفت: چون عمرو می‌خواند مسلمین را به جنگ، می‌گریختند مردم از جنگ او[1] به غیر حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ که به جنگ رفت، و خدای ـ تعالی ـ نصرت به او داد که به ضرب شمشیر، عمرو را کشت، و به حقّ آن کسی که نفس حذیفه به دست اوست که عمل حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ آن روز اعظم أجراً است از عمل اصحاب محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ تا روز قیامت، و بود فتح آن روز فتحی که بر دست حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ شد. پس گفت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «لضربة علی خیر من عبادة الثّقلین»[2].

و از این جمله است آنچه رو داد در جنگ خیبر، و شهرت جهاد او در خیبر مخفی نیست و فتح را خدا به دست آن حضرت ـ

---

۱. م: + او

۲. ر. ک: *اثبات الهداة* ج ۲/٤۲٥ و *احقاق الحق* ج ٦/٤ و ج ۱٦/٤۰۲

علیه‌السّلام ـ داد به جهت آن که حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قریب به نوزده روز محاصرۀ قلعۀ خیبر نمود و عَلَم به دست حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بود، پس به سبب کوفتِ رَمَد[1] که به آن حضرت رو نمود، حضرت نبی اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ علم را به ابی‌بکر داد پس گریخت با جمعی درنهایت ترسناکی، روز دیگر به عمر داد باز چنین رو نمود، /*ب/۲۳۵/ پس گفت نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که: «البته فراد می‌دهم علم را به مردی که دوست دارد او را خدا و رسولش، و دوست دارد او نیز خدا و رسول را، کرّار غیر فرّار باشد برسانید علی را به من»[2].

شخصی گفت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ آزار رمد و درد چشم دارد، پس طلبید او را، و بعد از حضور آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آب دهان مبارک را به چشم آن حضرت انداخت، و داد علم را به دست [الف ـ ۳۱۵] او، پس کشت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ مرحب را که کافری بود[3] با شدّت عناد، پس گریختند لشکر او و درهای قلعه را بستند، پس حضرت امیر ـ

---

۱. رمد: نام یکی از بیماریهای چشم است.

۲. ر.ک: *فضائل الخمسة* ج ۳۲۰/۲-۳۳۳ و *احقاق الحق* ج ۳۶۷/۸، ج ۱۰۰/۱۸

۳. «ثم ارسلنی رسول اللّه(ص) الی علی بن ابی طالب، فانبته و هو أرمد، فقال: لاعطین الراية الیوم رجلاً یحبّ اللّه و رسوله و یحبّه اللّه و رسوله، فجئت به اقوده و هو أرمد حتی أتیت به النبی(ص) فبصق فی عینیة برأ» ـ *مناقب ابن مغازلی* / ۱۷۷-۱۷۸، *عمدة* / ۱۳۹، *صحیح بخاری* ج ۸۰/۵، ۲۴۵ و ج ۴۷۶/۴ ـ *صحیح مسلم* ج ۱۴۴۱/۳ و ج ۲۸۷۲/۴، *مسند احمد*، ج ۳۸۵/۱، ج ۳۸۴/۲ و ج ۵۲/۴ و ج ۳۳۳/۵ و حلیة الاولیاء، ج ۲۶/۱

علیه‌السّلام ـ پیش آمد، و از دست ولایت فتح آن نمود، و کند در قلعه را و گردانید در را پل جهت خندق، و عبور نمودند لشکر و ظفر یافتند و بعد از برگشتن ناس آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ بدست راست گرفت آن در را، و انداخت چندین ذرع و آن به نحوی بود از سنگینی که بیست نفر بایست قوّت کنند که در بسته شود و عاجز بودند مسلمین از نقل آن در حتّی آن که هفتاد نفر جمع شدند و نقل آن نمودند، و گفت حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ که: «و اللّه نکندم در خیبر را به قوّت جسمانیّه بلکه کند آن را به قوّت ربّانیّه»[۱].

و از این جمله است آنچه رو داد در جنگ حنین که رفت نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ با ده هزار از مسلمین، پس تعجّب نمود و چشم کرد ابوبکر این کثرت را و گفت ما مغلوب نخواهیم شد چون دشمن کمترند، پس بعد از محاربه همه گریختند و باقی نماند با نبی اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مگر نُه نفر، حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و عبّاس و پسرش فضل و ابوسفیان بن حارث و نوفل بن حارث و ربیعة بن حارث و عبداللّه زبیر و عتبه و متعب پسران ابی‌لهب، پس در این وقت بیرون آمد به جنگ ابوجزول و او را کشت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ پس گریختند مشرکون و رو کردند مسلمون ـ بعد از ندای نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بر ایشان جهت حرب ـ و صفّ کشیدند با دشمن، پس کشت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ چهل نفر را

---

۱. و اللّه ما قلعت باب خیبر بقوة جسدانیة و لکن قلعته بقوة ربانیة» ← *احقاق الحق* ج ۳۸٤/۸ و *اثبات الهداة* ج ٤٣٤/٢

و ما بقی گریختند و غنیمت برداشتند مسلمون.[1]

و غیر این امور از واقعه‌های منقوله و غزوات مشهوره که ارباب تاریخ نقل نموده‌اند بسیار است، پس افضلیّت ثواب جهاد بِأجمعها با حضرت /*الف/٢٣٦/ [ب ـ ٣١٥] امیر ـ علیه‌السّلام ـ بوده، به جهت آن که هرگاه اکثر جهاداً باشد افضل و اکثر ثواباً از غیرش خواهد بود. در کتاب *روضة الاحباب* در جنگ خندق نقل نموده که حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود که مبارزهٔ علیّ بن ابی طالب یوم الخندق افضل اعمال امتی یوم القیامة».[2] و این کتاب نزد اهل سنت از کتب معتبره است.[3]

**قال: و لأنّه ـ علیه‌السّلام ـ أعلم لقوّة حدسه، و شدّة ملازمته للرسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ، و رجعت الصّحابة الیه فی أکثر الوقایع بعد غلطهم، و قال النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ «اقضاکم علی»[4] و استند الفضلاء فی جمیع العلوم الیه، و أخبر هو ـ علیه السّلام ـ بذلک.[5]**

این وجه ثانیست در بیان این که علی ـ علیه‌السّلام ـ افضل صحابه است، و آن این است که علیّ بن ابی طالب ـ علیه السّلام ـ اعلم از غیرش بود، پس افضل خواهد بود.

١. ر.ک: *فضائل الخمسة* ج ٣٢٦/٢

٢. *تاریخ بغداد* ج ١٩/١٣ و *فضائل الخمسة* ج ٣٢١/٢: «افضل من .....»

٣. م، الف: ـ در کتاب روضه ... است

٤. *مصابیح السنة* ج ٢٠٢/٢ ـ ط مصر، *مناقب خوارزمی* / ٤٧١، *مناقب ابن شهر آشوب* ج ٣٣/٢ و *احقاق الحقّ* ج ٣٢١/٤ و ج ٣٦٦/٥

٥. *کشف المراد* / ٣٨٣

امّا اعلم بودن به چندین وجه مستفاد می‌شود:

اوّل: آن که آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ شدید الذّکاء بود در غایت قوّهٔ حدس، و در دامن رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نشو و نما نموده بود و ملازم حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود. و از آن حضرت همیشه استفاده می‌نمود، و رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اکمل و افضل ناس بود، و هرگاه قبول نمودن امری به حد کمال باشد و مؤثّر کامل باشد ـ یعنی معلّم و متعلّم کامل باشند ـ فعل اتمّ خواهد بود، خصوصاً هرگاه ممارست علم در صغر سن باشد. و گفته‌اند که «علم در صغر مثل نقش است در حجر»[1]، این برهان لمّی است.

ثانی: آن است که صحابه بودند که مشتبه می‌شد بر ایشان احکام، و گاه بود که بعضی فتوای غلط می‌دادند و رجوع می‌نمودند به آن حضرت ـ علیه السّلام ـ در آن فتوا، و نقل کرده نشده است که آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ رجوع به آنها در مسأله[ای] نموده باشد، و این دالّ است که افضل از ایشان بوده؛ به جهت آن که از ابی‌بکر منقول است که بعض یهود ملاقات به او کرد و سؤال نمود که کجاست خدای؟ پس او گفت: در عرش است، یهودی گفت: پس زمین خالی شد از او و چون در بعض امکنه است!؟ و برگشت از او و استهزا بر اسلام می‌نمود، پس ملاقات نمود او را حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و گفت [الف ـ ۳۱۶] بتحقیق که خدای ـ تعالی ـ خلق نموده است مکان را،

---

۱. «العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر» ← *کنوز الحقائق* /۸۵ و *موسوعة اطراف الحدیث* ج ۵۱۸/۵ و قریب مضمون آن *الجامع الصغیر* /۴۹۷ ط دار الکتب العلمیة.

مکان از برای او نیست»، تا آخر حدیث[۱]. پس مسلمان شد یهودی به دست آن حضرت علیه‌السّلام.

و سؤال کرده شد ابابکر از کلاله که اقوام پدری است که مذکور شده و ابّ یعنی محلّ چراگاه، پس عاجز شد و ندانست چه بگوید تا آن که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ جواب فرمود.[۲]

و سؤال کرده می‌شد عمر از احکام /*ب/۲۳٦/ کثیره، پس حکم می‌نمود به ضدّ صواب، و رجوع می‌فرمود حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ او را بعد از سؤال، و او برمی‌گشت به قول حضرت ـ علیه‌السّلام ـ به نحوی که نقل شده از عمر که اسقاط کرد حدّ شرب خمر را از قدامه، چون او تلاوت نمود بر عمر قوله ـ تعالی ـ ﴿لیس علی الّذین امنوا و عملوا الصّالحات جناح فیما طعموا﴾[۳] پس گفت علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ «الّذین آمنوا و علموا الصّالحات لایستحلّون محرّماً» پس امر کرد به ردّ او، و توبه‌اش دادند، و فرمودند که اگر توبه کند حدّ شرب به او بزنند و سرش دهند، و اگر توبه نکند بکشند چون مرتدّ است، و او توبه نمود و عمر نمی‌دانست چند تازیانه حدّ او می‌شود، حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ فرمود هشتاد تازیانه.[٤]

و امر نموده بود عمر به رجم زن مجنونه که زنا کرده بود پس رد کرد حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ حکم او را به قول خود که فرموده که:

---

۱. ر.ک: شرح تقدمه تقویم الایمان / ۱٦۷

۲. ر.ک: کنز العمال، ج ۲۷٤/۱ ـ طبقات، ج ۲۳۷/۳ و سبعة من السلف / ٤٥

۳. مائده / ۹۳

٤. سنن بیهقی ج ۳۱۹/۸ کنز العمال ج ۱۰۲/۳ بحارالانوار ج ٦۹۹/۳۰

«مرفوع است قلم از سه نفر از مجنون تا به هوش آید» تا آخر حدیث، بعد از آن گفت عمر «لولا عليّ لهلک عمر»[1].

و زایید زنی در شش ماهگی، پس امر کرد عمر به رجم آن، پس حضرت گفت: اقل حمل شش ماه است. به قول خدای ـ تعالی ـ ﴿و فصاله فی عامین﴾ و قوله ﴿و حمله و فصاله ثلثون شهراً﴾[2] که مجموع ثلاثون است، پس شش ماه جهت حمل است.[3]

و امر به رجم حامله[ای] نمود، پس گفت حضرت امیر ـ علیه السلام ـ که تو را به این زن حکمی هست پس نیست تو را به آن چه در شکم این است حکمی پس قبول نمود حکم آن حضرت ـ علیه السلام ـ را[4]، چنانچه سابقاً این معنی گذشت.[5] و غیر این از [ب – ۳۱۶] وقایع کثیره که رو نموده.

ثالث: آن است که حضرت رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ فرمود در حقّ حضرت امیر ـ علیه السلام ـ «اقضاکم علی»[6] و قضاء مستلزم علم است بر جمیع احکام که امام و خلیفهٔ بین النّاس را ضرور است، و هر گاه حضرت امیر ـ علیه السلام ـ اقضا باشد در دیانت و امانت و عدالت همه افضل است، پس افضل از ایشان بوده است در اینها.

---

۱. ر.ک: *استیعاب* ج ۱۱۰۳/۳، مسند احمد، ج ۱۵۴/۱، *ارشاد* / ۱۰۹ و بحارالانوار ج ۶۸۰/۳۰

۲. احقاف / ۱۵

۳. ر.ک: *الدر المنثور*، ج ۴۰/۶

۴. نسخه‌ها: را علیه السلام

۵. *کنز العمال*، ج ۴۳۱/۵ و *فرائد السمطین*، ج ۳۵۰/۱

۶. مصادر آن گذشت

رابع: استناد علماست بتمامهم به او به جهت آن که نحو مستند است به او، و همچنین اصول معارف الهیّه و علم اصول از جهت آن که ابوالحسن اشعری تلمیذ ابی علی جبایی بود که از معتزله است و کافّه معتزله منسوبند /*الف/۲۳۷/ به او، و مدّعی آنند که اخذ معارف از آن حضرت ـ علیه السلام ـ نموده‌اند. و اهل تفسیر رجوع ایشان به ابن عباس است و او از تلامذهٔ حضرت امیر ـ علیه السلام ـ است. و فقها منسوبند به ابن عباس و خوارج با بعد ایشان از ـ علیه السلام ـ منسوبند بر اکابرشان، و اینها همه از تلامذهٔ حضرت امیرند علیه السلام.

پنجم: آن که حضرت ـ علیه السلام ـ خبر داده به اعلمیّت خود در چندین موضع، کقوله ـ علیه السلام ـ: «سلونی عن طرق السماء فانی اعرف بها من طرق الارض».[1] و دیگر فرموده است: «و اللّه لو کسرت لی الوسادة لحکمت بین اهل التّوراة بتوراتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الزّبور بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم»[2] و این دالّ است بر آن که اگر حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ حاکم و صاحب اختیار می‌شد و از سر مؤمنین رفع معاندین رو می‌داد و به وسادهٔ حکم مستقل می‌نشست میان اهل هر ملّتی موافق کتاب ایشان حکم می‌نمود.

و این کلام این معنی ندارد که ملل ایشان مستمراً حقّ باشد، بلکه با جزیه ممکن است که این حکم می‌شد، چنانچه فقهاء نقل نموده‌اند، یا

---

۱. *فرائد السمطین* ج ۳۳۹/۱

۲. ر.ک: *احقاق الحقّ* ج ۴۶۱/۱۷-۴۶۳

آن که موافق کتب ایشان اثبات نبوّت خاتم الانبیاء ـ صلی اللّه علیه و آله ـ می‌نمود در بین علما و مجامع ایشان، یا آن که می‌فرمود [الف ـ ۳۱۷] که وقتی که مذهب شما حقّ بود حکم این بود، و این دلالت می‌کند بر کمال معرفت او به جمیع این شرایع.

و به هر تقدیر نقل کرده نشده از احدی از صحابه و نه از غیر ایشان آنچه نقل شده از آن حضرت ـ علیه‌السلام ـ از اصول علم.

**قال: و لقوله ـ تعالی ـ: ﴿و انفسنا و انفسکم﴾.**[1]

این وجه ثالثیست که دالّ است بر این که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ افضل از غیرش است؛ و آن قول خدای ـ تعالی ـ است که فرموده ﴿فقل[2] تعالوا ندع ابناءنا و ابناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم﴾[3] و اتّفاق نموده‌اند مفسّرون جمیعاً که: «ابناء» اشاره به حسن و حسین ـ علیهما‌السّلام ـ است و «نساء» به فاطمه ـ علیها‌السّلام ـ و انفس به علی بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام[4] ـ و ممکن نیست معنی آیه در این موضع این که نفس این هر دو واحد باشد، از جهت آن که دو شخص یکی نمی‌شوند، پس واحد /*ب/۲۳۷/ در مراتب فضل و بزرگی و داد حقّ خواهند بود، و حضرت رسول افضل ناس بود پس

---

۱. *کشف المراد* / ۳۸۵: ـ و انفسکم

۲. نسخه‌ها: قل

۳. آل عمران / ٦١

٤. ر. ک: *شواهد التنزیل* ج ۱۲۳/۱: «قال الشعبی: ابناؤنا الحسن و الحسین ـ علیهما‌السلام ـ و نساءنا فاطمة، و انفسنا علی‌بن ابی طالب، علیه‌السّلام.»

آن حضرت افضل ناس خواهد[1] بود.

**قال: و لكثرة سخائه على غيره.**[2]

این وجه رابعیست که دالّ است بر این‌که آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ افضل بود از غیرش، و آن این‌است که بود سخیتر مردم بعد از رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حتّی آن که بخشید قوت خود و عیال خود را، و سه شب را گرسنه به روز آوردند او و عیالش، تا آن که نازل شد در حق ایشان این آیه﴿و یطعمون الطعام علی حبّه مسکیناً و یتیماً و اسیرا﴾[3] و تصدّق نمود مرتبهٔ دیگر جمیع ما یملک خود را، و بتحقیق که بود در آن حین مالک چهار درهم لاغیر، یکی را به شب داد و یکی را به روز و یکی را در سرّ و یکی را در آشکار، پس انزال فرمود خدای ـ تعالی ـ در شأن او﴿الّذین ینفقون اموالهم باللّیل و النّهار سرّاً و علانیة﴾[4].

و بود عمل کننده به اجرت، و تصدّق می‌نمود آن وجه اجرت را، و می‌بست بر شکم خود سنگ، و شهادت می‌دهند به این معنی اعداء او و چه جای احبّای او، و الفضل ما شهدت به الاعداء.

و گفته است [ب ـ ۳۱۷] معاویه«اگر علی خانه از زر طلا داشته باشد و خانه از کاه، تمام می‌نماید طلا را پیش از کاه، و چیزی وا نمی‌گذارد و نگذاشته هرگز.[5]

و گفته است حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ که «یا بیضاء و یا صفراء

---

۱. م : خواهند
۲. کشف المراد / ۳۸۵
۳. انسان / ۸
۴. بقره / ۲۷٤ و ر.ک : شواهد التنزیل ج ۱۰۹/۱
۵. بسنجید با: تاریخ دمشق ج ۵۹/۳

غری غیری»[1] یعنی ای نقره و ای طلا فریب در محبّت خود بدهید غیر مرا.

و ثیاب خشن می‌پوشید و جاروب می‌کرد بیوت اموال[2] را جهت اعانت دین در هر جمعه، و نماز در آنجا می‌گذاشت با وجود آن که دنیا بدست او بود.

**قال: و کان ازهد النّاس بعد النّبی [صلی اللّه علیه و آله].[3]**

این وجه خامس است، و تقریرش این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ زاهدتر مردم بود بعد از رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ پس افضل از غیرش خواهد بود.

بیان مقدّمهٔ اولی این است که نقل شده متواتراً از آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ که سیّد و بزرگ ابدال بود، یعنی سیّد صلحا و زهّاد بود. ابدال قومی از صلحا را گویند که دنیا بدون ایشان قائم نیست، و هرگاه یکی فوت شود بدل او خدای ـ تبارک و تعالی ـ دیگری را به جای او مقرّر می‌دارد.

و به آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ می‌رسانند رجال طریقت طریقهٔ خود را، و به سوی او شدّ رحال می‌نمایند /*الف/۲۳۸/ در معرفت زهد و تسلیک در آن، و به طریق آن حضرت مرتکب طرق طریقت می‌شوند و ترتیب احوال ریاضات و ذکر مقامات عارفین را از او دارند.

---

۱. ر.ک: *فضائل الصحابة* ح ۸۰۰

۲. کذا

۳. *کشف المراد* / ۳۸۶. م: اذهد

و خشن‌ترین مردم در لباس به نحو مسفور بود، و اکل چیز خشن و ناگوار می‌نمود، و هرگز از طعامی سیر نخورد.

گفته است عبداللّه بن ابی رافع که داخل شدم بر آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ روزی، پس پیش آورد آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ انبان مختومی سر به مهری را، و من یافتم در آن نان جو خشک کوفته گشته، ریزه نموده، پس خورد از آن. گفتم: یا امیرالمؤمنین! چرا مهر می‌نمایی؟ گفت: می‌ترسم این دو ولد من آلوده نمایند آن را به روغن زیت یا روغن طعام.[1]

و هر دو نعل آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ از لیف خرما بود و پیراهن خود را وصله می‌نمود به پوست گاهی و گاهی به لیف خرما.[2]

و کم بود که با نان [الف ـ ۳۱۸] او نان خورش باشد، اگر نان خورش داخل آن می‌نمود نمک بود یا سرکه، اگر زیاد می‌کرد این را نبات ارض بود. و اگر باز زیاد می‌نمود شیر و گوشت کم می‌خورد. و می‌گفت: «مگردانید شکم خود را مقابر حیوان»[3]. و طلاق داد دنیا را سه مرتبه[4]. و بودن این زهد و مراتب برای او و افضلیّت او بر غیر بعد از رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ معلوم است.

---

۱. بسنجید با: *الغارات* ج ۸۱/۱

۲. بسنجید با: *نهج‌البلاغه* خطبه ۳۳

۳. «لاتعجلوا بطونکم مقابر الحیوان» ← کتاب *الاربعین*، محمد طاهر قمی / ۴۲۱ و *منارالهدی* / ۲۹۳

۴. بسنجید با: *حواشی تجرید الاعتقاد* / ۲۶۹

**قال: و اعبدهم.**[۱]

این وجه سادس است، و آن این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ عابدتر مردم بود بعد از رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و از او مردم تعلیم نماز شب می‌گرفتند. و استفاده از او ترتیب نوافل و دعوات می‌نمودند، و بود جبهۀ او مثل ثفنۀ[۲] بعیر یعنی آنچه به زمین می‌رسد در وقت خوابیدن شتر از جهت طول سجود آن حضرت، و بود همیشه حفظ کننده و مشغول نافله حتّی آنکه پهن نموده شد از برای او بین الصّفّین در صفّین پوستی در شب هریر[۳] که جنگ شدید بود، و نماز نافله می‌کرد بر روی آن پوست و تیرها می‌افتاد از دشمن در برابر و اطراف او، و بیرون می‌آوردند پیکانها را از جسد آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ وقت نماز از جهت عدم تاثر او، چون التفات او بالکلیّه به جانب خدای ـ تعالی ـ بود، حتّی آن که التفات او هیچ باقی به غیر نبود.[٤]

**قال: و احلمهم.**[٥]

و این وجه هفتم است، و آن این است که: حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ حلیمتر مردم بود بعد از رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و در مقابل /*ب/۲۳۸/ اساءت و بدی احدی بدی نمی‌کرد، چنانچه

---

۱. *کشف المراد* / ۳۸٦ ۲. ثفنه : پینه

۳. «یوم هریر» به روز جنگ میان بکربن وائل و تمیم اطلاق شود که بزرگ تمیم در آن روز کشته شد. ٤. بسنجید با: *احقاق الحق* ج ۵۹٦/۸

۵. *کشف المراد* / ۳۸۷

عفو نمود از مروان بن حکم یوم جمل با وجود آن که او شدید العداوة بود با حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و عفو نمود از عبداللّٰه بن زبیر چون اسیر شد روز جمل به دست آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ و بود دشنام دهنده به آن حضرت ـ علیه السّلام ـ ظاهراً و گفت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ: بود زبیر همیشه مردی از ما اهل‌بیت تا آن که عبداللّٰه پسر او جوانی شد که آن وقت برگشت زبیر[1]. و عفو نمود[2] از سعید بن العاص [ب ـ ٣١٨] که عدوّ او بود.

و اکرام عایشه نمود، و فرستاد او را به مدینه با بیست زن بعد از حرب او با آن حضرت ـ علیه السّلام ـ، و گذشت از گناه اهل‌بصره با محاربت ایشان با حضرت، علیه‌السّلام.[3]

و چون حرب با معاویه رو نمود سبقت نمودند اصحاب معاویه بر آب و مانع آب از لشکر آن حضرت ـ علیه السّلام ـ شدند، و چون تشنگی شدّت نمود به اصحاب حضرت ـ علیه السّلام ـ حمله نمود آن حضرت ـ علیه السّلام ـ بر لشکر معاویه و ایشان را متفرّق نمود. و محلّ آب را از ایشان گرفت، می‌خواستند مردم حضرت ـ علیه السّلام ـ که لشکر او را از آب منع نمایند، نهی نمود از این امر حضرت امیر[4] ـ علیه‌السّلام ـ لشکری را، و فرمود: وا کنید راه آب را از برای ایشان قدری که در تندی شمشیر هست، چیزی که مغنی از این منع

---

١. بسنجید با: *بحار الانوار* ج ٤٩/٤١

٢. م : ـ نمود

٣. ر.ک: *بحار الانوار* ج ٩١/٤١

٤. م : ـ امیر

است[۱].

**قال: و اشرفهم خلقاً.**[۲]

این وجه هشتم است، و آن این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بود اشرف ناس در خلق و گشاده‌روئی به مرتبه[ای] که نسبت داد عمر آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ را به دعابه، یعنی با مزاح و شوخی کردن با وجود شدّت بأس و هیبت و شجاعتی که او را بود.[۳]

گفته است صعصعة بن صوحان که بود آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ در میان ما مثل ما نرم جانب و شدید التّواضع و زود منقاد شونده و بودیم ما از او خایف و با هیبت، مثل اسیری که بسته شده باشد از برای شمشیر داری که در بالای سر او ایستاده باشد.

و گفته بود معاویه مر قیس بن سعد را «رحم اللّه اباحسن» پس به خدا قسم که بود با بشاشت و شکفتگی صاحب شوخی و مزاح، پس در جواب او قیس گفته است: بدان! به خدا قسم که بتحقیق بود با این حال که تو می‌گویی صاحب هیبت‌تر از شیر صاحب /*الف/۲۳۹/ دو یال که گرسنه باشد، این هیبت تقوای[٤] او بود نه مثل هیبت تو نسبت به اجلاف شام.

پس افضل از غیرش بود از جهت آن که جمع نموده بود متضادّ آن را، از حسن خلق و طلاقت وجه و عظم و بزرگی و شجاعت

---

۱. ر.ک: *بحار الانوار* ج ۱۱۹/٤۱ و *احقاق الحق* ج ۲٦۵/۹، ج ۳۷۸/۱۵ و ج ٤۹٦/۲۰

۲. *کشف المراد* / ۳۸۷

۳. بنگرید: *حاشیهٔ تجرید الاعتقاد* / ۲۷٦

٤. نسخه‌ها: تقوی

[الف ـ ۳۱۹] و شدّت خوف و کثرت حروب.

**قال: و اقدمهم ایماناً.**[1]

این وجه نهم است از جهت افضلیّت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ تقریرش آن است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ اقدم ناس بود به حسب ایمان[2]، روایت نموده سلمان فارسی از نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرمود: «اوّل آن که وارد می‌شود بر من در حوض کوثر اوّل شما خواهد بود به حسب اسلام که علیّ بن ابی طالب است، علیه‌السّلام»[3].

و گفت انس: برانگیخته شد نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ روز اثنین[4] و مسلمان شد علی ـ علیه‌السّلام ـ روز ثلثا[5]، و گفت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به حضرت فاطمه ـ علیها‌السّلام ـ که «تزویج نمودم تو را به اقدم ناس در اسلام و اکثر ایشان در علم»[6].

و گفت حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ روزی در منبر: «انا الصّدیق الاکبر، و انا الفاروق الاعظم، امنت قبل ان آمن ابوبکر، و اسلمت قبل

---

۱. کشف *المراد* / ۳۸۸

۲. «و کان اوّل من آمن به علی بن ابی طالب» *تاریخ دمشق* ج ۴۵/۱ و نیز: *احقاق الحق* ج ۱۵۷/٤، ج ۳۵۰/۱۵، ج ۲۷۳/۲۰، ۵۰۷.

۳. *احقاق الحق* ج ۲۸۹/٤، ج ۳۸۲/۹، ج ٤٤۱/۱۸: «أول من یرد علی الحوض اهل بیتی». و ج ٤٦/۲۰: «أول هذه الامة وروداً علی الحوض اولها اسلاماً».

٤. اثنین: دوشنبه

۵. ثُلُثاء: سه‌شنبه

٦. بسنجید با: *احقاق الحق* ج ۱۰۵/٤، ج ٤۹۳/۲۰: «اقدم الامة سمعاً»؛ و ج ۸۰۷/۸: «من کان اقدم اسلاماً و اکثرها علماً».

ان اسلم.»[١]. و بود این کلام در محضر [گروهی] از صحابه ، و هیچ کس انکار این ننمود.

و روایت نموده عبداللّه بن حسن که بود امیر المؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ که می‌گفت: «من اوّل کسیم که نماز کردم و اوّل کسیم که ایمان آوردم به خدا و به رسول او، و کسی که سبقت بر من ننمود در نماز کردن مگر نبی اللّه».[٣]

عامّه گفته‌اند که اسلام آن حضرت قبل از بلوغ بود، پس معتبر نیست این اسلام، و ابابکر در حین پیری مسلمان شد بناءً علیه او در اسلام سابق است.

جواب گفته شده که سنّ حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ میان خمس و ستّین یا ستّ و ستّین[٤] سنه بود، و نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ رحلت نمود بعد از وحی بعد از بیست و سه سال، و حضرت ـ علیه السّلام ـ باقی بود بعد از نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قریب به سی سال، و هرگاه ساقط. کنیم پنجاه و سه سال از ستّ و ستّین باقی می‌ماند سیزده سال، پس در این هنگام حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ در اوّل وحی بر نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ما بین[٥] دوازده یا سیزده سال بوده و بلوغ ایشان که اولوالالباب‌اند در این وقت ممکن است که متحقّق شود،

---

١. بسنجید با: *احقاق الحق* ج ٢٦/٤، ج ١٦٠/٦، ج ١٣١/٧، ج ٢٨١/١٥، ج ٥١٤/١٦ و ج ٢٢٤/٢٠ و غیره. و *فضائل الخمسة* ج ١٨٦/١.

٣. بسنجید با: *احقاق الحقّ* ج ٥١٣/٧، ج ٣٩٨/١٧، ج ٤٩٨/٢٠ و *فضائل الخمسة* ج ١٩١/١.

٤. یعنی: سی و پنج یا سی و شش

٥. م: ـ مابین

چنانچه حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به فاطمه [ب ـ ۳۱۹] ـ علیهاالسّلام ـ گفت: زوّجتک اقدمهم سلماً و اکثرهم علماً.»[۱] و ممکن است اقدمیّت /*ب/۲۳۹/ به سبب اقلیّت در سنّ باشد.

و أیضاً اقدم است حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ از جهت آن که آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ بود در منزل نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ شدید الاختصاص به او عظیم الامتثال در اوامر و نواهی، و مخالفت او نمی‌کرد اصلاً؛ و ابوبکر بعید بود از او و در جانبی بود و کناری؛ پس بعید است با احتمالات سابقه عرض اسلام بر او قبل از عرض اسلام به آن حضرت ـ علیه السّلام ـ خصوصاً با نزول ﴿و انذر عشیرتک الاقربین﴾[۲].

و معنی اقدمیّت اسلام آن حضرت ـ علیه السّلام ـ آن نیست که در پیش معتقد ملّت دیگر بوده باشد بعد از آن قبل از مردم از آن ملّت به ملّت اسلام آمده باشد، بلکه مثل نصّ صریح در حکایت ابراهیم است که گفت: ﴿انا اوّل المسلمین﴾[۳] یعنی من سرکردهٔ مسلمینم و حکایت موسی که گفت ﴿انا أوّل المؤمنین﴾[٤].

و ایضاً صبی گاهی هست که رشید و کامل العقل قبل از سنّ بلوغ می‌باشد ـ چنانچه مذکور شد ـ پس مکلّف خواهد بود. و از این جهت است که حکم نموده ابوحنیفه به صحّت اسلام صبی و هرگاه این نحو باشد دالّ است بر کمال صبی.

---

۱. *مناقب خوارزمی* / ۳۵۳ تصحیح مالک محمودی
۲. شعراء / ۲۱٤
۳. انعام / ۱٦۳
٤. اعراف / ۱٤۳

و مکلّف بودن آن حضرت ـ علیه‌السلام ـ امّا اوّلاً از جهت آن که طبیعت اطفال را جبلّیست حبّ ابوین و میل به این هر دو، پس اعراض صبی از این هر دو و متوجّه خدا بودن دالّ است بر قوّت کمالش.

و امّا ثانیاً از جهت آن که طبع طفل منافیست با نظر نمودن در امور عقلیّه و تکالیف شرعیّه، بلکه ملایم آن لهو و لعب است، پس اعراض صبی از آن چه ملایم طبع اوست به ما ینافیش دلالت بر عظم منزلت او در کمال می‌کند. و ایضاً اگر مکلّف نبود تکلیف در یوم‌الدار چون از او کفایت نمی‌شد و قبول نمودن او مقبول می‌گردید؟[1]

پس ثابت شد به سبب این آن که علی ـ علیه‌السّلام ـ اقدم ایماناً است؛ پس افضل خواهد بود از جهت قول خدای ـ تعالی ـ ﴿و السّابقون السّابقون اولئک المقرّبون﴾[2].

و موافق مذهب حقّ بلوغ گاه به سنّ و گاه به روییدن موی خشن در عانه و گاه به احتلام می‌باشد، و اسلام او در این سن مقوّی است عصمت او را.

**قال: و افصحهم[3] [الف ـ ٣٢٠].**

این دلیل عاشر است، و تقریرش آن است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ ابلغ ناس است در فصاحت، و اعظم است در منزلت فصاحت بعد از حضرت رسالت[4] ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حتّی آن که

---

١. ن، م: ـ و ایضاً اگر ... می‌گردید.
٢. واقعه / ١١
٣. کشف المراد / ٣٨٩
٤. م: + پناه

گفته‌اند بلغاء تماماً: بتحقیق کلام اوست دون کلام اللّه الخالق و فوق کلام المخلوق.[۱] و از او تعلیم گرفتند مردم اصناف بلاغت را، حتّی آن که گفت معاویه که کسی غیر آن حضرت رسم بلاغت را در میان قریش مقرّر ننمود.

و گفت ابن نباته /*الف/۲٤۰/ صاحب کتاب خطب که حفظ نمودم از خطبه‌های آن حضرت ـ علیه السّلام ـ صد خطبه را، و گفت عبدالحمید بن یحیی که حفظ نمودم هفتاد خطبه را از خطبه‌های آن حضرت.[۲] و مشهور است که: «الفصاحة افتتحت بعبد الحمید و اختمت بابن العمید»[۳].

**قال: و اسدّهم رأياً.**[٤]

این دلیل یازدهم است، و تقریرش این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بود درست‌تر از دیگران در رأی بعد از رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و بهتر ایشان به تدبیر و معروف‌تر و داناتر ایشان در مزایای امور و در امور پوشیدهٔ حرب و لشکر و این بود که آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ اشاره نمود بر عمر به تخلّف از حرب روم و فرس و[٥] فرستادن نایبان، و اشاره فرمود بر عثمان آنچه صلاح او و صلاح مسلمین در آن بود، پس مخالفت قول او نمود تا آن که کشته شد، پس

---

۱. شرح *نهج البلاغة* ج ۲٤/۱ و *بحارالانوار* ج ۱٤٦/٤۱
۲. ر.ک : *بحارالانوار* ج ۱٤٦/٤۱
۳. بسنجید: حاشیهٔ الخرائج و الجرایح ج ۲ / ۹۸۳
٤. *کشف المراد* / ۳۸۹ ۵. م : ـ و

در این معنی نیز افضل از غیر خود بود.

**قال: و اکثرهم حرصاً علی اقامة حدود اللّه تعالی.**[۱]

این وجه دوازدهم است، تقریرش این است که حضرت امیر ـ علیه السلام ـ اکثر ناس حرصاً در اقامت حدود خدا بود و کسی به این حدّ[۲] در این معنی نبود و روی کسی منظور نداشت و رعایت قرابت و ابن عمّ و برادر نمی‌کرد بلکه شدید السیّاسة و خشن در راه خدا بود و شکست و خراب نمود دار مصقلة بن هبیره را و دار جریر بن عبداللّه بجلی را، و جماعتی را به دار زد و قطع ید و رجل دیگران نمود.

و در این معنی کسی[۳] مساوی او نبود از صحابه[٤]، پس [ب ـ ۳۲۰] افضل از غیرش خواهد بود، و این حدیث که واقع شده «لاتسبّوا علیا فانّه ممسوس بذات[۵] اللّه»[٦] مؤیّد این است.

**قال: و احفظهم للکتاب العزیز.**[۷]

این وجه سیزدهم است، و آن این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بود که پیشتر حفظ کتاب خدا نموده بود در عهد رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و کسی دیگر نبود که حفظ نموده

---

۱. کشف المراد / ۳۸۹
۲. م: + و
۳. م: ـ کسی
٤. بنگرید: حواشی تجرید الاعتقاد / ۲۸۲
۵. کذا. صحیح: فی ذات
٦. ر.ک: احقاق الحق ج ٤/۲۱٦، ج ۵۳۵/۲۰ و ج ۵٦۳/۲۱
۷. کشف المراد / ۳۸۹

باشد به این مرتبه *قرآن* را، و اوّل کسی بود که جمع نمود *قرآن* را، و نقل نموده‌اند جمهور که تأخیر از بیعت نمودن او به سبب اشتغال به جمع *قرآن* عظیم بود و ائمه قرّاء *قرآن*[1] قراءت را نسبت به آن حضرت ـ علیه السّلام ـ می‌دهند مثل ابی‌عمر و ابن ابی العلا و عاصم و غیراینها، از جهت آن که اینها مستند می‌شوند به ابی عبدالرّحمن السلّمی و او تلمیذ آن حضرت ـ علیه السّلام ـ بود، پس افضل از غیرش خواهد بود.

**قال: و لاخباره بالغیب.**[2]

این وجه چهاردهم است، و تقریرش این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ /*ب/۲۴۰/ اخبار به غیب نمود در مواضع کثیره، و این مرتبه حاصل نبود از جهت کسی از صحابه، پس افضل از ایشان بود قطعاً.

و این از جهت آن است که خبر نمود به قتل ذی الثدیة، و چون نیافتند او را اصحاب آن حضرت ـ علیه السّلام ـ میان مقتولین پس گفت آن حضرت ـ علیه السّلام ـ که به خدا قسم که دروغ نگفته‌ام و کسی نیز مرا خبر داده که دروغ نگفته است، پس خود ملاحظه نمود ـ علیه‌السّلام ـ تا آن که او را یافت و شقّ نمود پیراهن او را، پس ظاهر شد بر کتف او سلعه‌ای[3]، یعنی گوشتی مثل پستان زن که بر آن بود مویی که کتف او کشیده می‌شد چون آن را می‌کشیدند، و رجوع

---

۱. م : ـ قرآن
۲. کشف *المراد* / ۳۹۰
۳. سلعه : زیاده‌ای در بدن همچو غدّه‌ای که بین پوست و گوشت می‌باشد.

می‌نمود کتف او به جای خود چون ترک کشیدن آن می‌نمودند.[۱]

و گفتند به او اصحاب حضرت ـ علیه السّلام ـ که: اهل نهروان عبور نموده‌اند، آن حضرت ـ علیه السّلام ـ فرمود: عبور ننموده‌اند، مرتبه دویم باز گفتند به آن حضرت ـ علیه السّلام ـ که عبور نموده‌اند باز فرمود ـ علیه السّلام ـ که عبور ننموده‌اند. راوی گوید: پس گفت جندب بن عبدالله ازدی در نفس خود که اگر بیابم قوم را [الف ـ ۳۲۱] که عبور نموده‌اند، منم اوّل کسی که با آن حضرت ـ علیه السّلام ـ مقاتله می‌نماید، چون رسیدیم به شهر یافتیم ایشان را که عبور ننموده بودند. پس گفت آن حضرت ـ علیه السّلام ـ که ای برادر قوم ازد آیا متبیّن شد مر تو را این امر؟ یعنی: آنچه گفته شده بود که عبور ننموده‌اند حقّ بود و تو غلط نیّت نمودی. پس این خبر دلالت می‌کند بر اطلاع حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بر آنچه در ضمیر او بود.[۲]

و خبر داد آن حضرت ـ علیه السّلام ـ به قتل نفس شریف خود در شهر رمضان[۳]، و به ولایت حجّاج و انتقام او، و به قطع ید جوریّه بن مسهّر و رِجل او، و به دار زدن او را بر ساق درخت خرما؛[٤] پس اینها همه در زمان معاویه شد نسبت به او، و به دار زدند میثم تمّار را بر در خانه عمرو بن حریث عاشر عشره که حضرت ـ علیه السّلام ـ خبر به دار زدن به ایشان داده بود و نموده بود به او نخله [ای] را که صلب او از

۱. ر. ک: *مناقب ابن مغازلی* / ۵۳ و *کفایة الطالب* / ۱۶۷

۲. ر. ک: *مناقب ابن شهر آشوب* ج ۲/۲۶۸ و *ارشاد* / ۱۶۷

۳. ر. ک: *مناقب ابن شهر آشوب* ج ۲/۲۷۱، *ارشاد* / ۱۶۸ و *احقاق الحق* ج ۱۷/۵۵۰

٤. ر. ک: *اعلام الوری* / ۱۷۲

جملهٔ عشره خواهند نمود بر ساق آن درخت، پس شد آنچه گفته بود.[١] و به ذبح قنبر خبر داده بود، پس ذبح نمود او را حجّاج.[٢]

و شخصی گفت به آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ که فوت شده خالد بن عرفطه در وادی قری، پس گفت حضرت ـ علیه‌السّلام ـ به او که فوت نشده و نخواهد شد تا آن که /*الف/٢٤١/ پیش رو لشکر ضلالی باشد که صاحب علم آن حبیب بن عمّار[٣] است، پس برخاست مردی از زیر منبر و گفت: و اللّه من دوست توام و من حبیبم آن حضرت فرمود که تو اجتناب کن از آن که پیش روی جیش ضلالت کنی، و به خدا قسم! که [از] پیش روان جیش خواهی بود، و ایشان را داخل خواهی نمود از این در، واشاره به باب فیل نمود؛ پس چون ابن زیاد ـ لعنة اللّه علیه ـ عمر سعد را به جنگ حضرت امام[٤] حسین ـ علیه‌السّلام ـ فرستاد، گردانید در مقدّمه آن جیش خالد را، و حبیب صاحب علم او شد، پس آمدند تا آنکه داخل مسجد شدند از باب فیل.[٥]

و گفت آن حضرت ـ علیه السّلام ـ روزی [ب ـ ٣٢١] بر منبر: بپرسید از من پیش از آن که من نباشم،[٦] پس به خدا قسم سؤال نمی‌کنید از قومی که گمراه نمایند صد نفر را و هدایت نمایند صد نفر

---

١. ر.ک : *بحارالانوار* ج ١٢٤/٤٢، ١٣٨

٢. پیشین ج ١٢٦/٤٢

٣. *اعلام الوری* / ١٧٧، *بصائر الدرجات* / ٨٥ و *بحارالانوار* ج ٢٨٩/٤١

٤. م : اما

٥. ر.ک: مصدر قبل و *شرح تقدمة تقویم الایمان* / ٣٤٣

٦. «سلونی قبل أن تفقدونی»، *نهج‌البلاغه* خطبه ٩٢، فیض الاسلام.

را مگر آن که مطلّع می‌گردانم شما را به صدا زننده و آواز کنندهٔ صد نفر در هدایت و رانندهٔ آن صد نفر در ضلالت تا روز قیامت. پس برخواست مردی به سوی آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ و گفت خبر ده مرا که چند تار موی[1] در سر و لحیهٔ من هست، پس گفت آن حضرت ـ علیه السّلام ـ که بتحقیق خبر داد مرا خلیل من به آنچه سؤال نمودی از آن، بدرستی که در هر تار موی سر تو ملکی هست که لعن تو می‌کند، و بر هر تار موی ریش تو شیطانی هست که تو را می‌راند به راه باطل و سبک می‌کند خوف تو را و تو را از جا به در می‌آورد، و در خانهٔ تو سگ بچّه‌ای هست ـ یعنی طفلی هست ـ که خواهد کشت ابن رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ را. و چون حکایت حضرت امام حسین ـ علیه السّلام ـ شد همان طفل متولّی قتال و باعث قتل او شد، و آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ به سبب آن به شهادت رسید.

و احادیث در این مطلب زیاده از حدّ است که موافق و مخالف نقل نموده‌اند.

**قال: و استجابة دعائه.**[2]

این وجه پانزدهم است در زیادتی آن حضرت ـ علیه السّلام ـ بر سایر صحابه، و تقریرش این است که علیّ بن ابی طالب ـ علیه‌السّلام ـ بود مستجاب الدّعوة سریعاً دون غیر او از صحابه، پس افضل است از ایشان.

---

۱. ن: مو

۲. کشف المراد / ۳۹۱

و تقرير مقدّمه اولی آن است. که به تواتر این ثابت شده از آن حضرت ـ علیه السّلام ـ به نحوی که دعا کرد بر بسر بن ارطاة، پس گفت: خداوندا! بتحقیق که فروخت /*ب/٢٤١/ دینش را به دنیایش، سلب عقلش کن، و مگذار در او دینی که موجب رحمت تو باشد به سبب آن! پس عقلش زایل شد.[١]

و عمران را گفتند که خبر از آن حضرت ـ علیه السّلام ـ نزد معاویه می‌بَرَد و او منکر بود، حضرت فرمود که اگر دروغ گویی در این انکار کور شوی، پس به قدرت خدا کور شد [الف ـ ٣٢٢] قبل از یک هفته که از دعا گذشته بود.

و ایضاً به شهادت طلبید آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ جماعتی از صحابه را در باب حدیث غدیر خم، دوازده مرد از انصار شهادت دادند و ساکت شد انس بن مالک، پس حضرت ـ علیه السّلام ـ گفت به او یا انس چه باعث و مانع از شهادت دادن تو است و حال آن که شنیده [ای] آنچه اینها شنیده‌اند!؟ گفت: یا امیرالمؤمنین! پیر شده‌ام و فراموش نموده‌ام. پس آن حضرت ـ علیه السّلام ـ فرمود: خداوندا! اگر کاذب باشد ضرب المثل و نشانه گردان او را به سفیدی یا برصی که به عمّامه آن را نتوانند پوشید، پس گشت ابرص.[٢]

و پنهان نمود زید بن ارقم با وجود علم او حکایت غدیر خم را به دستور و معاینه شنیده بود بعینه کور شد.[٣] و غیر این از وقایع مشهوره

---

١. ر.ک: بحارالانوار ج ٢٠٤/٤١ و مناقب ابن شهر آشوب ج ٤٣٤/١

٢. ر.ک: بحارالانوار ج ٢٠٤/٤١

٣. پیشین ج ٢٠٥/٤١

بسیار است.[۱]

**قال: و لظهور المعجزات عنه.**[۲]

این وجه شانزدهم است، و تقریرش این است که از حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ ظاهر شد معجزات بسیار چنانچه گذشت بعض از آنها، و حاصل نشده از برای غیر او از صحابه این امور پس افضل از آنها خواهد بود.[۳]

**قال: و اختصاصه بالقرابة.**[٤]

این وجه هفدهم است. در افضلیّت او، و آن این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بود اقرب ناس به رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ پس افضل از غیرش خواهد بود، و از جهت آن که بود او هاشمی پس افضل خواهد بود لقوله ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ «انّ اللّه اصطفی من ولد اسمعیل قریشا و اصطفی من قریش هاشما»[۵].

و این معنی که علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ نقل نموده دلیل افضلیت هاشمی بر غیرش می‌شود به نحوی که در کتاب *فضایل السّادات* مشروحاً به قلم شکسته تماماً درست رقم گشته جهت بنی‌هاشم و در مناقب ایشان ترقیم یافته.

---

۱. ر.ک: پیشین ج ۱۹۱/٤۱ - ۲۳۰

۲. *کشف المراد* / ۳۹۱

۳. پیشین، ج ۲۳۰/٤۱

٤. *کشف المراد* / ۳۹۲

۵. ر.ک: مسند احمد ج ۱۰۷/٤

**قال: و الأخوّة.**[۱]

این وجه هیجدهم است، و آن این است که حضرت رسول ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ چون مؤاخات نمود میانهٔ صحابه حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ را برای خود گذاشت و با او مؤاخات نمود به نحوی که سابق گذشت که با دیگری [ب ـ ۳۲۲] این نحو مؤاخات دست به هم نداد /*الف/۲۴۲/ و متحقّق نشده.[۲]

**قال: و وجوب المحبّة.**[۳]

این وجه نوزدهم است، تقریرش این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ محبّت و مودّت او واجب است دون غیرش از صحابه، پس افضل از ایشان خواهد بود قطعاً. بیان مقدّمه اولی آن است که: آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ از «ذوی القربی» بود، پس مودّت او واجب است موافق آیهٔ ﴿قل لااسئلکم علیه اجراً الاّ المودّة فی القربی﴾[۴] و به این استدلال محبّت جمیع سادات و افضلیّت ایشان می‌رسد سیّما به انضمام حدیث *کافی* که از ائمهٔ اطهار منقول است که «امامت مختصّ یکی از ما است[۵] و محبّت نسبت به جمیع واجب است» به نحوی که در کتاب *فضایل السّادات*[۶] ایراد نموده‌ایم. و افضلیّت ایشان به دلایل ثابت است، و قبول نکردن این دلایل هاشمیّه معلوم است که از عناد

---

۱. *کشف المراد* / ۳۹۲

۲. ر.ک: *تاریخ دمشق* ج ۱/۱۱۷

۳. *کشف المراد* / ۳۹۲

۴. شوری / ۲۳

۵. اصول کافی ج ۱/۵۲۵ – ۵۳۵

۶. *فضایل السادات* / ۱۵۷

خواهد بود، پس معاندین خلف چون سلف جِلف و خلفِ خلفای جورند در ابطال حق محبّت اهل بیت.

**قال: و النّصرة.**[1]

این وجه بیستم است، و تقریرش این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ مختصّ شده بود به فضیلت نصرت، یعنی: ناصر رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بودن دون غیرش از صحابه، پس افضل نسبت به غیرش از صحابه بود. بیان مقدّمه اولی قوله ـ تعالی ـ ﴿فانّ اللّه هو مولاه و جبریل و صالح المؤمنین﴾[2].

و بتحقیق که اتّفاق نموده‌اند مفسّرون بر این که مراد از «صالح المؤمنین» علیّ بن ابی طالب است ـ علیه السّلام ـ نه[3] غیرش از صحابه، و مولی در این جا به معنی ناصر است از جهت آن که لفظیست که مشترک است میان خدا و جبرئیل و حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ و بیّن است که در ایشان به معنی ناصره است، پس در این موضع نیز چنین خواهد بود و حصر شده مولی به این موالی ثلاث به ضمیر فصل چنانچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ بلافصل در شرح این متن تصریح به این نموده.

۱. کشف المراد / ۳۹۲
۲. مریم / ٤
۳. ر.ک: شواهد التنزیل ج ۲/۲٥٤

**قال: و مساواة الانبياء.**[۱]

این وجه بیست و یکم است، تقریرش [الف ـ ۳۲۳] این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ بود مساوی انبیاء متقدّمین، پس افضل از غیرش از صحابه بود. از جهت ضرورت آن که مساوی افضل افضل است. و بیان مقدّمه اولی حدیثیست که بیهقی از نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نقل نموده که آن حضرت فرمود که: «من أحبّ أن ینظر الی آدم فی علمه، و الی نوح فی تقواه، و الی ابراهیم فی خلّته، و الی موسی فی هیبته، و الی عیسی فی عبادته، فلینظر الی علیّ بن ابی /*ب/۲٤۲/ طالب ـ علیه‌السّلام ـ »[۲] و این حدیث را علاّمه شیرازی در مبحث امامت از کتاب *درّة التّاج* نیز ایراد کرده.[۳]

**قال: و خبر الطّائر و المنزلة و الغدیر و غیرها.**[٤]

این وجه بیست و دویم است در افضلیّت و زیادتی کمال و نصّ در امامت آن حضرت ـ علیه السّلام ـ نسبت به سایر صحابه، بیانش این است که نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اخبار در مواضع کثیره به فضیلت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ نموده بر غیرش، مثل حدیث طیر که مرغ بریانی جهت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آوردند، و آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ سه مرتبه دعا فرمود که خداوندا!

---

۱. *کشف المراد* / ۳۹۳

۲. ر.ک: *شواهد التنزیل* ج ۱۰٦/۱ و *تاریخ دمشق* ج ۲۸۱/۲

۳. این بخش از *درة التاج* بظاهر چاپ نشده است!

٤. *کشف المراد* / ۳۹۳

بفرست نزد من دوست‌ترین خلق خودت را به سوی خودت تا با من این را تناول نماید، حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ حاضر شد. و عبارت حدیث این است که: «قال اللّهم آتینی باحبّ خلقک الیک یأکل معی من هذا الطّیر فجاء علیّ ـ علیه‌السّلام ـ فأکل معه»[1] وفی روایة: «اللّهم ادخل الیّ أحبّ اهل الارض الیک»[2].

و این حدیث را روایت نموده انس و سعد بن ابی وقاص و ترمذی در *صحیح* خود، و حافظ ابونعیم در *حلیة الاولیاء* و بلاذری در تاریخ و خرگوشی در *شرف المصطفی* و سمعانی در *فضایل الصّحابه* و طبری در کتاب *الولایه* وابن البیع در *صحیح* و ابویعلی در*مسند* واحمد بن حنبل در *فضایل* ونطنزی در *خصایص* و از محدّثان محمّد بن اسحق و محمّد بن یحیی ازدی و مازنی و ابن شاهین وسدّی و ابوبکر بیهقی و مالک و اسحق بن عبداللّه بن ابی طلحه و عبدالملک بن عمیر و مسعر بن کذام و داود بن علیّ بن عبداللّه بن عبّاس و ابوحاتم رازی به سندهای [ب ـ ۳۲۳] بسیار از انس و ابن عبّاس و امّ ایمن.

و ابن بطه در *ابانه* به دو طریق روایت کرده است و خطیب ابوبکر در *تاریخ بغداد* از هفت طریق، و ابن عقدهٔ حافظ کتابی در طریق این حدیث به تنهایی تصنیف کرده است. و سی و پنج نفر از صحابه این حدیث را ازانس نقل کرده‌اند، و ابورافع مولی رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ وابن عبّاس خود نقل نموده و اعتماد نموده ابوجعفر اسکافی و ابوعبداللّه بصری ازاهل سنّت بر این حدیث.

---

۱. ر.ک: *کفایة الطالب* / ۱۴۷

۲. پیشین / ۱۵۱

و گفته‌اند: بنابراین حدیث آن حضرت ـ علیه السّلام ـ افضل از غیرش است. و ادّعا نموده است ابوعبداللّه /*الف/۲٤۳/ مذکور شهرت این حدیث را و ظهور آن را میان صحابه. و کسی از ایشان منکر این حدیث نشده، پس متواتر بلکه فوق حدّ تواتر است.[۱]

و متعصّبان ازمخالفان دو اعتراض بر این دلیل کرده‌اند:

یکی: مراد احبّ خلق اللّه باشد در اکل این مرغ با من.

دویم: آن که ممکن است که حضرت احبّ در آن زمان بوده باشند بعد از آن بعضی از صحابه افضل از او شده باشند.

جواب از اوّل: آن است که به حذف متعلّقات و اطلاق از قیود که «دوستر خلق به سوی تو» فرمود، نه «احبّ خلق در اکل» به سبب عسرت یا غیر آن، و دلیل عموم حکم است و احبّیّت در خصوص اکل یا به اعتبار افضلیّت است یا به اعتبار فقر و استحقاق است؛ در اوّل مدّعا ثابت است؛ و در ثانی شک نیست که مستحق تر از حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ در مدینه بسیار بودند، ودر بسیاری از روایات قید «اکل» نیست.

و شیخ مفید ـ رحمه اللّه ـ از این اعتراض جواب گفته که مروی است که سه مرتبه حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ دعا کرد در طلب حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ و انس که دربان آن حضرت است در این سه مرتبه که حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ می آمد جواب می داد تا آن که آخر حضرت رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ صدا زد، و

۱. ر. ک: *تاریخ دمشق* ج ۱۰۵/۲، *غایة المرام* / ٤۷۱ ، *عمدة* / ۱۲۵ و *احقاق الحق* ج ۲۹/۵ ، ج ٤۵۲/۷ ، ج ۱٦۹/۱٦ و ج ۲۲۱/۲۱

حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ را طلبید و گفت: چرا دیر آمدی!؟ حضرت گفت: سه مرتبه آمدم انس جواب داد مرا، حضرت رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ را بد آمد، و از انس سبب جواب دادن پرسید،گفت: می خواستم [الف ـ ٣٢٤] احبّ خلق از قبیلهٔ خودم انصار باشد. حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـگفت: هرکس قبیلهٔ خود را[1] دوست می‌دارد یا آن که مگر در میان انصار از او بهتری هست.

و هرگاه این معنی موجب فضیلت نبود چرا انس مانع می‌شد و می‌خواست از قبیله او باشد؟ و چون باعث[2] خوش نیامدن حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ می‌شد اگر او احبّ نبود؟ و حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در جواب انس نفرمودند که چه فضیلتی در این هست؟ بلکه تصدیق نمودند این فضیلت را که گفتند هر کس قبیلهٔ خود را می خواهد.

و بعضی فضلا از این اعتراض اهل‌سنّت نیز جواب گفته‌اند که: هرگاه در این معنی فضیلتی نبود انس /*ب/٢٤٣/ چرا وقتی که در این امر او را به[3] شهادت طلبید حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ از جهت رعایت منافقین کتمان نمود، و گفت: یادم نیست، و حضرت ـ علیه السّلام ـ [4]گفت: اگر کتمانِ دانسته نموده باشی خدای ـ تعالی ـ تو را پیس گرداند که از عمّامه پوشیده نشود، آخر چنان شد و نفرین آن حضرت ـ علیه السّلام ـ مستجاب شد.

و بعضی از مخالفین گفته‌اند که ما در فروع به خبر واحد عمل

---

١. م : ـ خود را
٢. م : + چون باعث
٣. ن ، الف : ـ به
٤. ن : ـ ع

می‌کنیم و امامت نزد ما از فروع است و حدیث طیر اگر متواتر نباشد خبر واحد البته هست چون است عمل به آن نمی‌کنیم. و شارح اصفهانی[1] در بیان متن: «و خرق کتاب فاطمه علیهاالسّلام ـ گفته: «و روایة الواحد العدل یفید ظنّ صدقه، و العمل بالظنّ واجب فی الاحکام الشّرعیّة». و این نقل انس را مغازلی در کتاب مناقب از ابن حنبل روایت نموده. و نفرین حضرت و کوفت برص او را موافق و مخالف به طریق مستفیضه در مسودّها سفید نموده ایراد فرموده‌اند.

و جواب اعتراض ثانی: آن است که ظاهر لفظ «احبّ» جمیع خلق بعد از حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در جمیع ازمنه و احوال بر جمیع انبیا و اوصیا است، و گفته‌اند در جواب که این خرق اجماع مرکّب است از جهت آن که هیچ یک از امّت به این قائل نشده‌اند که وقتی افضل و وقتی مفضول[2] باشد آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ و از این [ب ـ ۳۲٤] جمله است حدیث منزلت که: «انت منّی بمنزلة هارون من موسی»[3] به نحوی که گذشت و هارون بهتر اهل[4] زمانش بود نزد موسی، پس همچنین خواهد بود آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ نزد رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ.

و از آن جمله حدیث غدیر است، و آن قول آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است که فرمود: «من کنت مولاه فعلیّ مولاه اللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله»[5]، و «ادر

---

۱. نسخه‌ها: صفهانی
۲. م: ـ مفضول
۳. مصادر آن گذشت
٤. م: از
۵. مصادر آن گذشت.

الحق مع علی کیف ما دار»[1] و ما بیان نمودیم که مراد به مولی اولی به تصرّف است در این جا، هرگاه حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ اولی بـه تصرّف از هر واحدی باشد در نفس، او افضل از ایشان خواهد بـود قطعاً و جزماً.

لیکن اعتراض نموده‌اند بعضی از ایشان که ممکن است که مراد از مولی در این جا مولای عتق باشد یعنی آزاد کننده کسی از جهت آن که مشاجرهٔ میان[2] امیرالمؤمنین ـ علیه السّلام ـ و زید بن حارثه شد، پس گفت آن حضرت ـ علیه السّلام ـ که /*الف/٢٤٤/ تـو مـولای منی، پس زید گفت من مولای رسول ـ صلّی اللّـه عـلیه و آله ـ ام و نیستم مولای تو. پس[3] این خبر به حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ رسید فرمود که هر کسی که من مولای اویم پس عـلی مـولای اوست.

و جواب به چندین وجه است:

اوّل: آنچه ذکر نموده او را ابوعبداللّه بصری، و آن این است که اختصاصی نیست حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ را به ولاء زید دون غیر آن را از اقارب نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ، و حدیث غدیر دالّ است بر اختصاص خاصّ، پس حملش بر این معنی جایز نیست.

دویم: آنچه ذکر نموده آن را ابوعبداللّه ایضاً، و آن این است که عمر گفت آن حضرت را ـ علیه السّلام ـ بعد از این حدیث: «هنیئاً لک!

---

١. مصادر آن گذشت.
٢. م : ـ میان
٣. م : ـ پس

اصبحت مولا نبی و مولا کلّ مؤمن و مؤمنة»[1] و گفتند بعد از این حکایت و خطاب نمودند به آن حضرت به لفظ مولانا، پس جایز نیست حمل مولی را در این جا بر ولاء.

سیّم: آن است که مقدّمه حدیث نفی این معنی می‌کند، جهت آن که سابق این حدیث این است که «الستُ اولی منکم بانفسکم» و این کلام دالّ است که مولی به معنی ولاء نیست، بلکه به معنی اولی به تصرف است. و نیز [الف ـ ۳۲۵] دلالت بر این مطلب دارد قول رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که در باب ذی الثّدیة فرمود «یقتله خیر الخلق و الخلیقة»[2] و در روایت دیگر واقع شده: «یقتله خیر هذه الأمّة».[3]

و به حضرت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ گفته است حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که: «خدای ـ تعالی ـ مطلّع شد بر اهل ارض، پس اختیار نمود از ایشان پدر تو را، پس او رانبی گردانید، بعد از آن مطلع شد ثانیاً پس اختیار نمود از ایشان شوهر تو را، پس او را ولی گردانید».[4]

و گفته است عایشه که بودم نزد نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ پس آمد حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ پس گفت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که این سیّد عرب است، عایشه گفت که گفتم: پدر و مادرم

---

۱. مسند احمد، ج ۲۸۱/٤ ـ *فضائل الخمسة* ج ۳۸٤/۱ـ۳۸٦

۲. ر.ک: *نزل الابرار* / ٥۸ و مصادر ذیل آن.

۳. ر.ک: *مناقب ابن مغازلي* / ٥٦

٤. «... قال اما علمت أن الله ـ تعالی ـ اختار اباک فجعله نبیاً و بعثه الی کان الخلق رسولا ثم اختار علیاً فأمرنی فزوجتک ایاه و اتخذته بأمر ربی وزیراً و وصیاً». ← *بحارالانوار* ج ٥۰۲/۲۲

فدای تو باد! آیا نیستی تو سیّد عرب؟ گفت من سیّد عالم و سیّد ولد آدمم، و این سیّد عرب است.[۱]

و از انس منقول است که نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت نسبت به حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ که بتحقیق برادر من و زیر من و بهتر کسی که وا می‌گذارم بعد از خودم که قضا می‌کند دین مرا و وعده مرا به جا می آورد علیّ بن ابی طالب ـ علیه السّلام ـ است[۲].[۳]

و سؤال نمود مردی از عایشه از طریق سلوک و وجه مجادله او با وصیّ رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در حرب جمل، گفت: آن تقدیر الهی بود، پس سؤال نمود او را از علیّ بن ابی /*ب/۲۴۴/ طالب ـ علیه السّلام ـ ، گفت: سؤال نمودی از دوست‌ترین ناس به رسول و شوهر احبّ ناس به رسول، صلّی اللّه علیه و آله[٤].

و گفته است رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به فاطمه: آیا راضی نیستی که من تزویج نموده‌ام تو را به بهترین امّت خودم؟

و از سلمان روایت است که گفت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بهتر کسی که من وامی‌گذارم بعد از خودم علیّ بن ابی طالب است.[۵]

---

۱. «انا سید ولد آدم و علی سید العرب» ← *احقاق الحق* ج ٣٦/٤ و ٣٩٩/٢٠

۲. م : است (ع)

۳. «ان اخی و وزیری و خلیفتی فی اهلی و خیر من اترک بعدی یقضی دینی علی بن ابی طالب» *احقاق الحق* ج ٥٥/٤

٤. «احبّ النّاس الی رسول اللّه(ص) من الرجال علی و من النساء فاطمة» ← *احقاق الحق* ج ٦٦٨/٨، ج ٣٢٥/١٧ و ج ١٧٢/٢٠

۵. «خیر من اخلفه بعدی علی بن ابی طالب» ← *احقاق الحق* ج ٥٤/٤ و ج ٢١٣/١٥ ، مجمع

و از ابن مسعود مروی است که گَفت حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «علیّ خیر البشر فمن ابی فقد کفر»[۱]

و از ابی سعید خدری مروی است که گفت که فرمود رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «افضل امّت من علیّ بن ابی طالب است».[۲]

**قال: و لانتفاء سبق کفره.**[۳]

و این وجه ثالث و عشرون است، و تقریرش این است که حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ هرگز کافر نبود به خدا، بلکه از حین [ب ـ ۳۲۵] بلوغ بود مؤمن موحّد به خلاف باقی صحابه که در زمان جاهلیّت همه کافر بودند، و شکّ نیست در فضل آن که همیشه مؤمن موحّد بوده بر آن کسی که کفرش قبل از ایمانش بوده، چنانچه مکرّر در طی کلام و متون سالفه این معنی گذشت.

**قال: و لکثرة الانتفاع به.**[٤]

این وجه بیست و چهارم است در افضلیّت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ. تقریرش این است که منتفع شدند از حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ مسلمین اکثر از انتفاع ایشان از غیر آن حضرت ـ علیه

---

← *الزوائد* ج ۱۱۳/۹ و *فضائل الخمسة* ج ۲۷/۲۰

۱. ر.ک: *احقاق الحق* ج ۲۵٤/٤، ج ۲۶۸/۱۵ و ج ۲۶۶/۲۰ ، *تاریخ بغداد* ج ۱۹۲/۳ و *فضائل الخمسة* ج ۹۱/۲

۲. «علی بن ابی طالب وصیی افضل الاوصیاء» ← *احقاق الحق*، ج ۷۹/٤، ج ۲۶۵/۱۵ ، ج ۲۸۵/۲۰

۳. *کشف المراد* / ۳۹۵

٤. *کشف المراد* / ۳۹۵

السّلام ـ پس ثواب او اکثر خواهد بود، و فضل او اعظم، بیان مقدّمه اولی آن است که گذشت سابق از کثرت حروب او و شدّت بلای او در اسلام و فتح نمودن خدای ـ تعالی ـ بلاد را بر دست او و قوّت و شکوت اسلام که به سبب او بود، حتّی آن که رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود یوم احزاب: «لضربة علیّ خیر من عبادة الثّقلین»[1].

و آن حضرت ـ علیه السّلام ـ در زهد و تقوی رسیده بود به مرتبه‌ای که ملحق به او احدی نشد بعد از او، و استفاده نمودند مردم از او طریق ریاضت و ترک دنیا و انقطاع به خدا را، و همچنین در سخا و حسن خلق و عبادت و تهجّد منفرد بود، و همه کس در این مراتب از او متعلّم بودند.

و امّا علم پس ظاهر است استناد کافّهٔ علما به سوی او، و استفاده ایشان از او، و ایضاً بود بعد از ابی‌بکر زمان طویلی آن حضرت ـ علیه السّلام ـ که به مردم افادهٔ کمالات نفسانیّه و بدنیّه می‌نمود، و مبتلا شد به مشقّت‌های بسیار که به غیری حاصل /*الف/۲۴۵/ نشده.

**قال: و تمیّزه بالکمالات النّفسانیّة و البدنیّة و الخارجیّة.**[2]

این وجه بیست و پنجم است در باب افضلیّت آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ نسبت به غیرش از صحابه. تقریرش آن است که کمالات یا نفسانیست یا بدنی یا خارجی.

امّا کمالات نفسانیّه و بدنیّه: پس بتحقیق که در آن حضرت ـ علیه

---

۱. ر.ک: *احقاق الحق*، ج ۶/۴ و ج ۴۰۲/۱۶ و مصادر قبل

۲. *کشف المراد* / ۳۹۵

السّلام ـ به سر حدّ کمال بود، از جهت آن که علم و زهد و شجاعت و حسن سخا و خلق و عفّت در او ابلغ از غیرش بود، بلکه قریب و محاذی در واحد از اینها کسی با او نبود، و رسیده بود به قوّت [الف ـ ۳۲٦] بدنی و شدّت قدرت به جائی که مثل او نبود، حتّی آن که بعضی گفته‌اند بود که قطع سرها می‌نمود مثل قطّ اقلام، و خطا در ضربهٔ واحده نمی‌کرد، و محتاج به معاودت نبود. و کَند در خیبری که عاجز بودند از نقلش هفتاد مرد قوی که اشدّ ناس در قوّت باشند، با وجود آن که آن حضرت ـ علیه السّلام ـ بود بسیار قلیل الغذا با اخشن مأکل و ملبس و کثیر الصّوم و دایم العبادت بود.

امّا کمالات خارجیّه: پس از آن جمله نسب شریف او بود که مثل نداشت از قرابت با رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که قرب او اقرب از عبّاس عمّ رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود، از جهت آن که عبّاس عمّ حضرت رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ از جانب اب بود و حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ ابن عمّ اب و امّ بود، و در ارث اولی می‌باشد این نحو ابن عمّ از عمّ چنینی، با این مراتب هاشمی اب و امّ بود از جهت آن که آن حضرت ـ یعنی علی بن ابی طالب علیه السّلام ـ ابن ۲عبدالمطلب بن هاشم بود و مادر او فاطمه بنت اسد ابن هاشم بود.

و از جملهٔ کمالات آن حضرت ـ علیه السّلام ـ مصاهرت است که زوج سیّدة النّساء بود اگر چه عثمان نیز داماد رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود لیکن فاطمه ـ علیهاالسلام ـ بهتر جمیع دختران رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود و به منزله[ای] قرب او را در قلب نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود که جزء او بود، و این مرتبه کسی را نبود. و

هر وقت فاطمه ـ علیهاالسّلام ـ می آمد حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به تعظیم او برمی‌خاست و نسبت به زن دیگری این نحو نمی‌کرد، قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «سیّدة نساء العالمین فی الجنّة أربعة»[1] و فاطمه را یکی از نساء که در جنّت سیّدهٔ نساء عالمینند گفت.

و از جملهٔ کمالات حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ اولاد بود، و حاصل نشد از برای احدی از مسلمین مثل اولاد او در شرف و کمال، از جهت آنکه امام حسن و امام حسین ـ علیهماالسّلام ـ /*ب/۲٤٥/ دو امامند که هر دو سیّد جوانان اهل بهشتند، و بود دوستی حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به مرتبهٔ نهایت [ب ـ ۳۲٦] با ایشان، حتّی آنکه خم می‌شد ازبرای هر دو که سوار شوند، و بعبعه ـ یعنی صدای شتر ـ می‌نمود از برای هر دو که خوشحال شوند، بعد از آن هر یک اولادی بهمرسانیدند که رسیدند در شرف به غایت.

حضرت امام حسن ـ علیه السّلام ـ از او حسن مثنّی و حسن سیّم و عبداللّه بن الحسن المثنّی و نفس زکیّه و غیر ایشان متولّد شد. و از حضرت امام حسین ـ علیه السّلام ـ حضرت امام زین العابدین و حضرت باقر و حضرت صادق و حضرت کاظم و حضرت رضا و حضرت جواد و حضرت هادی و حضرت عسکری متولّد شد، و پهن نمودند در عالم علم و فضل و طریقه زهد را و انقطاع و ترک و تجرید را بسیار، حتّی آن که فضلای از مشایخ و غیرهم فخر[2] به خدمت

---

۱. ر.ک: *احقاق الحق* ج ۱۰/٦٥، ج ۱۹/٤٠

۲. م: ـ فخر

ایشان می‌نمودند، پس ابویزید بسطامی فخر می‌نمود که سقّای دار حضرت صادق بود، ومعروف کرخی به دست حضرت رضا ـ علیه السّلام ـ مسلمان شد ودربان آن حضرت ـ علیه السّلام ـ بود تابود در حیات.

و بودند اکثر فضلا مفتخر به انتساب به ایشان، چنانچه در علم مالک را هرگاه سؤال مسأله[ای] در طریق و دروازه می‌نمودند جواب نمی‌داد، وجه از او که پرسیدند گفت: من اخذ علم از جعفر بن محمّد الصّادق ـ علیهماالسّلام ـ نموده‌ام و چون به خدمت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ می‌رفتم که سؤال نمایم بر می‌خواست و افخر ثیاب خود را می‌پوشید و بوی خوش می‌نمود و در بالای مجلس می‌نشست و حمد خدا می‌گفت وافاده می‌نمود، و استفادۀ ابی‌حنیفه از حضرت صادق ـ علیه السّلام ـ ظاهر است بدون احتیاج به برهان.

و این فضایل از جهت غیر حضرت امیر ـ علیه‌السّلام ـ از صحابه نبود. پس آن حضرت ـ علیه السّلام ـ افضل خواهد بود، و الحال در مشهد رضا ـ علیه السّلام ـ اعمی و اعرج اکثر اوقات شفا معاینه می‌یابند، و از هیچ یک از صحابه این به نظر نرسیده[1] به کوری چشم معاندین. و این مناظره را احدی ننموده پس حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ [الف ـ ۳۲۷] افضل از ایشان خواهد بود.

و حکایت مرّة بن قیس و کشته شدن او بر دست حضرت /*الف/۲٤٦/ امیر ـ علیه‌السّلام ـ بعد از حیات، و اثر ظهور دست و

---

۱. م: رسیده

قدرت مبارکه الحال در صندوق متبرّک که مضبوط است. و این قدرت در حین حیات و ممات از صحابه دیگر دست به هم نداد، حتّی آن که شعرای عجم در این باب نظم چند گفته‌اند و انگشت نما در نظرها نموده‌اند. و این حکایت را در بعضی کتب به نظر رسید که ضبط نموده‌اند.[۱]

و امثال این بسیار رو نموده و فضایل آن حضرت ـ علیه‌السّلام ـ زیاد از حدّ است، چنانچه گفته‌اند:

کتاب فضل تو را آب بحر کافی نیست
که تر کنی سر انگشت و[۲] صفحه بشماری

و ابن اثیر که صاحب کتاب *جامع الاصول فی احادیث الرسول* است در باب صاد مع الیا در ترجمۀ سید از کتاب *نهایه* ـ که نهایت اعتبار نزد محدّثین عامّه دارد و مؤلّفش از جمله مشاهیر علماء ایشان است ـ نقل نموده به این عبارت فیه: «انّه قال لعلی انت الذائد[۳] عن حوضی یوم القیامة تذود عنه الرّجال کما یُذاد، البعیر الصّاد یعنی الّذی به الصّید، و هو داء یصیب الابل فی رؤوسها، فتسیل أنوفها و ترفع رؤوسها و لاتقدر أن تلوی معه اعناقها، یقال[۴] بعیر صاد أی ذو صاد، کما یقال رجل مال و یوم راح ای ذو مال و ریح، و قیل: اصل صاد صید بالکسر. و یجوز أن یروی صاد علی انّه اسم فاعل من الصّدی العطش»[۵]،

---

۱. بسنجید با معجزه‌هایی از این گونه، *بحارالانوار* ج ۳۱۰/۴۲

۲. م: ـ و

۳. م: المذائد

۴. م: ـ یقال

۵. *النهایة*، ج ۶۵/۳

شعر:[1]

ساقی حوض کوثر است علی
جانشین محمّد است علی
مردی ز کنندۀ در خیبر پرس
اسرار کرم ز خواجۀ قنبر پرس
گر تشنه آب رحمتی ای حافظ
سرچشمۀ آن ز ساقی کوثر پرس[2]

## مسألۀ هشتم

## در امامت باقی ائمه است علیهم السلام

**قال: و النّقل المتواتر دلّ على الأحد عشر و لوجوب العصمة و انتفائها عن غيرهم و وجود الكمالات فيهم.**[3]

چون ثابت نمود که امام بعد از رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ علیّ بن ابی طالب ـ علیه السّلام ـ است شروع نموده در امامت باقی ائمۀ اثنی عشر که یازده نفرند، اوّل ایشان [ب ـ ۳۲۷] حسن بن علی است، بعد از آن حسین بن علی، بعد از آن علیّ بن الحسین زین العابدین، بعد از آن ولدش محمّد بن علی الباقر، بعد از آن ولدش جعفر بن محمّد الصّادق، بعد از آن ولدش موسی الکاظم، بعد از آن ولدش علی الرّضا، بعد از آن ولدش محمد الجواد، بعد از آن ولدش

---

۱. م: ـ شعر
۲. دیوان حافظ / ۳۰۲: «گر طالب فیض حق بصدق حافظ».
۳. کشف المراد / ۳۹۷

علی الهادی، بعد از آن ولدش الحسن العسکری، بـعد از آن ولدش امام منتظر، صلوات اللّه و سلامه علیهم.

و دلیل گفته‌اند در این مطلب به چندین وجه:

اوّل: نقل متواتر از شیعه است که هر خلفی از جمعی از سلف نقل نموده‌اند که دلالت بر امامت هر واحد مـوافـق تـنصیص مـی‌کند، و بتحقیق که /*ب/۲٤٦/ مخالفون نیز این را نقل[1] نموده‌اند بـه طـرق متعدّده ـ یک بار مجملاً و اخری مفصّلاً ـ به نحوی که روایت شده از حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که گـفت بـه حـضرت امـام حسین ـ علیه السّلام ـ: «هذا ابنی امام ابن امام آخر امام ابوائمة تسعة تاسعهم قائمهم.»[2] و غیر این از اخبار.

و مروی است از طریق مخالفین از مسروق: «قال بینا نـحن عـند عبداللّه بن مسعود اذ یقول لنّا شابّ: هل عهد الیکم نبیّکم کم یکون من بعده خلیفة؟ قال: انّک لحدث السنّ و ان هذا شیء ما سألنی احد عنه، نعم عهد الینا نبیّنا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ أن یکون بعده اثنی عشر خلیفة عدد نقباء بنی‌اسرائیل.»[3]

وجه ثانی: آن است که ما بیان کـردیم کـه امـام واجب است کـه معصوم باشد و غیر این جماعت نبودند معصوم به اجماع، پس معین شد عصمت در ایشان و الاّ لازم خواهد بود خالی بودن زمان از امام

۱. م: ـ نقل

۲. ر.ک: *عوالم العلوم* ج (۳/۲۵)/۱۲۰، ۱۶۲ و غیره قریب به مضمون.

۳. ر.ک: *عوالم العلوم* ج (۳/۱۵)/۲٤، *مجمع الزوائد* ج ۱۹۰/۵ و *احقاق الحق* ج ۱/۱۳ و ج ٦۲۸/۱۹

معصوم و بیان کردیم استحاله آن را سابقاً.

سیّم: آن است که کمالات نفسانیه و بدنیّه بتمامها موجود بوده در هر واحد از ایشان، و هر واحد فی نفسه کامل و مکمّل غیرند، و این دلالت بر استحقاق ریاست عامّه می‌کند، از جهت آن که افضل از جمیع ناس در زمان خود بوده‌اند، و قبیح است عقلاً ترجیح مفضول بر فاضل، پس واجب است که کلّ واحد امام باشند. و این[الف ـ ۳۲۸] برهان لمّی است.

## مسألهٔ نهم

## در ذکر احکام مخالفین

**قال: و محاربوا علیّ(ع) کفرة، و مخالفوه فسقة.**[1]

یعنی محاربون حضرت امیر ـ علیه السّلام ـ کافرند از جهت قول نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرموده: «حربک یا علی حربی»[2] و شکّ نیست در کفر کسی که حرب با رسول خدا نمود.

و در *مغرب اللّغة* مطرّزی که او از علما اهل سنت است بیان محاربین به این عبارت واقع است: «فی الحدیث تقاتل النّاکثین و القاسطین و المارقین. النّاکثین[3]: هم الّذین نکثوا البیعة ای نقضوها و ستنزلوا عایشه و ساروا بها الی البصرة علی جمل اسمه عسکر، و لذا سمّیت واقعة یوم الجمل. و القاسطون: معاویة و أشیاعه، لأنّهم قسطوا، أی حاربوا

---

۱. *کشف المراد* / ۳۹۸

۲. مناقب ابن مغازی / ۵۰ و شرح تقدمة تقویم الایمان / ۱۴۵

۳. *عیون اخبار الرضا* ج ۱ / ۶۶

امام الحقّ و الوقعة تعرف بيوم صفّين. و أمّا[1] المارقين فهم الّذين مرقوا، أى خرجوا من دين اللّه و استحلّوا القتال مع خليفة رسول اللّه، و هم عبداللّه بن وهب /*الف/۲٤۷/ الراسبى و حرقوص بن زهر البـجلى المعروف بذى الثّدية، و تعرف تلک الوقعة بيوم النّهروان، و هى من أرض العراق على اربعة فراسخ من بغداد»[2].

و امّا در باب مخالفين حضرت امير ـ عليه السّلام ـ در امامت، پس اختلاف نموده‌اند علماى شيعه در اين قوم، بعضى حكم به كفر ايشان نموده‌اند از جهت آن كه ايشان ضرورى دين را انكار نموده‌اند، و آن نصّ جليست كه دالّ است برامامت آن حضرت ـ عليه السّلام ـ با تواتر آن نصّ.

و رفته‌اند آخرون از اينها كه ايشان فسقه‌اند و علاّمه اين را أقوى دانسته. بعد از اين اختلاف نموده‌اند اين جماعت از علما در سه قول:

يكى: آن كه بعضى گفته‌اند: اينها مخلّد در نارند از جـهت عـدم استحقاق اينها بهشت را.

دويم: آن كه بعضى گفته‌اند كه: بيرون آورده مى‌شوند از نار و به بهشت مى‌روند.

و ثالث: چيزى است كه خوب شمرده ابن نوبخت و به اين نـحو راضى شده‌اند ايضاً جماعتى از علماى ما و آن اين است كـه بـيرون آورده مى‌شوند عامّه از جهنّم از جهت عدم كفر كه موجب [ب ـ ۳۲۸] خلود و نار باشند، ليكن داخل بهشت گفته‌اند نمى‌شوند از جهت عدم

---

۱. ن، م: امام    ۲. المغرب، ج

ایمان که مستحق و مقتضی استحقاق ثواب بهشت باشند.

# مقصد ششم

# در معاد

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

**قال: المقصد السّادس**

**فى المعاد و الوعد و الوعيد، و ما يتصل بذلک حکم المثلين واحد، و السّمع دلّ على امکان التّماثل.**[1]

## مقصد سادس

## در معاد و وعد و وعيد است

و معاد مصدر است يا اسم مکان يا زمان است، و در حقيقت عود و توجّه است به آنچه بوده، و مراد به حسب تعبير در اين جا رجوع بوجود است بعد از فنا، يا رجوع اجزاء بدن بعد از تفرّق است يا به حيات بعد از موت، يا رجوع روح است به بدن بعد ازمفارقت از آن.

و در اين مقصد چندين مسأله است:

## مسألهٔ [اول]

## در امکان خلق عالم ديگر غير اين عالم

بدان اين را که ايجاب و الزام معاد موقوف است بر اين مسأله، و از

---

۱. کشف المراد / ۴۰۰

برای همین است که در اوّل این مقصد این مطلب مذکور شده. و بتحقیق که اختلاف نموده‌اند مردم در لزوم معاد، پس اتّفاق نمودهاند اهل ملّت بر لزومش /*ب/۲٤۷/ و مخالفت نموده‌اند سابقین. و احتجاج نموده‌اند ملیّون بر این به عقل، یعنی دلیل عقلی و سمعی.

امّا عقل: پس این است که عالم دیگر ـ مثل این عالم ـ ممکن الوجود است، از جهت آن که این عالم ممکن است، پس مثلش ممکن است، و به این برهان اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «حکم المثلین واحد».

و امّا سمع: پس نحو قول خدای ـ تعالی ـ است ﴿أو لیس الّذی خلق السّموات و الأرض بقادر علی أن یخلق مثلهم بلی و هو الخلّاق العلیم﴾[1].

**قال: و الکریّة و وجوب الخلأ و اختلاف المتفقات ممنوعة.[2]**

این اشاره است به آنچه احتجاج نموده‌اند اوایل از علمای فنّ حکمت بر امتناع خلق عالم دیگر. و تقریر آن به دو وجه است:

اوّل: آن که اگر موجود شود عالم دیگر کروی خواهد بود، از جهت آن که آن شکل طبیعت از جهت بسایط همه و فلک بسیط است، پس اگر دو کره [الف ـ ۳۲۹] باشند و با هم ملاقات کنند یا نکنند در بین خلأ متحقّق می‌شود. و خلأ نزد اهل این فنّ محال است.

جواب آن است که: ما مسلّم نداریم وجوب کره بودن را در عالم ثانی، و اگر تسلیم کنیم مسلّم نداریم وجوب خلأ را از جهت آن که

---

۱. یس / ۸۱

۲. کشف المراد / ٤۰۰

ممکن ارتسام عالم ثانی در ثخن بعض افلاک، یا آن که احاطه نموده باشد محیط هر دو عالم را.

دلیل دویم بر امتناع عالم دیگر: آن که اگر موجود شود عالم دیگر پس در آن نار و ارض و غیرهما خواهد بود، اگر طلب کنند امکنه خود را در عالم دیگر لازم می‌آید قسر اینها دایماً در این عالم، و الاّ اختلاف متّفقات در طبیعت و مقتضیات آن لازم می‌آید.

و جواب: این است که چه می‌شود که جایز باشد که عالم دیگر مخالف این عالم باشد در حقیقت؛ و اگر تسلیم کنیم عدم مخالفت را چرا جایز نباشد که این هر دو عناصر دو مکان طبیعی داشته باشند و در هر یک که باشند مستغنی از دیگری باشند.

این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در تطبیق کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده.

## مسألهٔ ثانیه

## در صحّت عدم است از برای عالم

**قال: و الامکان یعطی جواز العدم.**[1]

علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته اختلاف نموده‌اند مردم در این که تمام عالم یعنی به جمیع اجزائه آیا صحیح است عدمش یا نه؟

پس رفته‌اند ملّیون /*الف/۲۴۸/ تمام بر جواز عدم عالم مگر نادری، و منع کرده‌اند این جواز را قدما، و اختلاف نموده‌اند در طریق

۱. کشف المراد / ۴۰۱

امتناع آن.

پس رفته‌اند قومی از ایشان بر امتناع ذاتی آن و گردانیده‌اند عالم را واجب در وجود، و پیش از این بیان خطا این مذهب گذشت و برهان گفته شد بر حدوث عالم پس ممکن است بالضّرورة.

و رفته‌اند بعضی دیگر بر امتناع عدم عالم به اعتبار غیر نه بالذّات، به جهت آن که معلول واجب الوجود است و تا واجب معدوم نشود عالم معدوم نمی‌شود، پس عدمش به این سبب محال است، و سابق [ب ـ ۳۲۹] بطلان این حرف گذشت که مؤثّر در عالم قادر مختار است.

و رفته‌اند کرامیه و جاحظ[1] به استحالهٔ عدم عالم بعد از وجودش با وجود آن که قائل شده‌اند به حدوث عالم و گفته‌اند که اجسام باقیند و فانی نمی‌شوند نه بذاتها و نه به سبب فاعل، از جهت آن که شأن فاعل ایجاد است نه اعدام؛ زیرا که فرق در نزد عقل میان نفی فعل و فعل عدم نیست، پس امری مقتضی دو فعل ضدّ چون می‌شود[2]؟ و هرگاه شأن آن ایجاد باشد چون فعل عدم از او یا نفی فعل متحقّق می‌شود، بلکه نمی‌شود و ضدّ جهت اجسام نمی‌باشد، از جهت آن که بعد از وجودجسم چیزی ضدّ جهت جسم نیست. و برطرف نمودن آن ضدّ مر جسمی را اولی از برطرف نمودن آن جسم مر آن ضدّ را نیست، از جهت آن که تضادّ از طرفین است و اولویّت حادث که ضدّ است در فنای جسم به سبب تعلّقش به علّت مشترک است در میان هر دو ضدّ، به جهت آن که هر دو[3] ضدّ حادث و موجودند و مثل هم‌اند

---

۱. م : حاحظ
۲. ن ، الف : ـ پس امری ... می‌شود
۳. ن ، الف : ـ دو

در این معنی، و به سبب کثرت علل برای ضد با کثرت اضداد جسم اولویّت برای آن ضدّ و اضداد نیز حاصل نمی‌شود، به علّت آن که ممتنع است اجتماع[۱] مثلین، یا آن که اجتماع علّتین می‌شود به نحوی که گفته‌اند که علل مستقلّه بر معلول واحد شخصی محال است، یعنی اجتماعشان و اولویّت ندارد آن ضدّ حادث در اعدام جسم باقی از عکسش[۲].

و اگر کسی بگوید این معنی به علّت و سبب[۳] آن است که اگر ضدّ حادث را معدوم نسازد، پس جمع شدن جسم و ضدّش جمع بین النّقیضین است نیز باطل است، از جهت آن که فرض و تقدیر انتفا و عدم تحقّق وجود ضدّ حادث است و معدوم بودن آن فرض شده؛ زیرا که وجود ضد سابق مانع وجود آن است، و نیست فنای اجسام ایضاً به سبب انتفاء شرط وجود جسم، از جهت آن که عود کلام در آن می‌شود به این نحو که /*ب/۲۴۸/ شأن فاعل ایجاد[٤] است نه فعل عدم که عین نفی فعل است و آنچه مذکور شد در آن ضدّ در شرط وجود این جسم نیز جاری است به این نحو که عدم جسم باطل است، از جهت آن که شرط وجود جسم موجود متحقّق است. و نیست شرط اعدام این جسم موجود اولی از شرط وجودش، و سبب انتفاء شرط وجود جسم و سبب وجود جسم مذکور مشترکند در احتیاج به فاعل، به جهت آن که هر دو متعلّق به فاعلند، و تعدّد و کثرت شرط عدم جسم نیز باطل است از جهت امتناع جمع بین المثلین.

---

۱. م: ـ اجتماع
۲. م، الف: ـ از عکسش
۳. ن، الف: ـ و سبب
٤. الف: اتحاد

و أیضاً اگر گفته شود که شرط وجود جسم هرگاه منتفی شد و جسم معدوم شد شرط وجود جسم جمع بین النقیضین است و مستلزم اجتماع ضدّ هم است[۱]؛ در جواب گفته می‌شود که مقدّمه بر عکس است، شرط وجود جسم هست و شرط عدمش نیست.

بعد از طیّ این مراتب علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته در شرح خود که محال بودن عدم عالم خطاست به این عبارت که: «و هو خطاء لانّ الاعدام یستند الی الفاعل کما یستند الوجود الیه»[۲]. [الف ـ ۳۳۰]

به عبارت دیگر بیان این مدّعا این است که ضدّ جهت اجسام نیست، از جهت آن که اگر ضدّ جهت اجسام موجود شود که فانی کند جسم را، پس معدوم نمودن آن ضدّ که حادث شده مجدّداً[۳] این جسم را اولی از معدوم نمودن این جسم آن را نیست، از جهت آن که تضادّ از طرفین است.

و ایضاً اولی نمی‌تواند باشد[۴] ضدّ جسم در فنا نمودن آن به سبب تعلّقش به فاعل، به جهت آن که هر دو یعنی جسم و ضدّش هر دو متعلّقند به فاعل.

و اگر کسی گوید که شاید جسمی چند ضدّ به هم رساند که تقویت یافته فانی سازند جسم را، این نیز باطل است به جهت آن که این اضداد مثل هم‌اند و ممتنع است اجتماع مثلین، و ایضاً با وجود جسم ضدّ آن موجود نمی‌تواند شد که جمع بین الضّدین محال است پس، نمی‌توان گفت که ضدّ جسم چون متحقّق شد جسم فانی

---

۱. کذا
۲. ن ، الف : ـ به این نحو که عدم جسم ... الیه
۳. م : مجدا
۴. م : شد

می‌شود.[۱]

و ایضاً گفته شده که فنای جسم به فنای شرط وجودش نمی‌باشد، به جهت آن که سبب فنای شرط وجود جسم به نحوی از انحای اولی از سلب شرط وجود جسم نیست،[۲] گفته می‌شود که سبب فنای شرط وجود جسم[۳] چیست فاعل نمی‌تواند بود چون او[۴] سبب ایجاد است نه فنای آن[۵] و وجود جهت آن نیز نمی‌تواند بود، از جهت آن که افنای آن ضدّ مر شرایط جسم را اقوی و اولی از عکس چنانچه مذکور شد نیست، و عود کلام می‌شود تا آخر.

و جواب که علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ گفته این[۶] است که این کلام ـ یعنی عدم فنا ـ به سبب آن که شأن فاعل ایجاد است نه فنا نمودن چیزی و اعدام آن، چنانچه کرامیّه و جاحظ گفته‌اند باطل و خطاست به سبب آن که اعدام مستندند به فاعل، چنانچه وجود مستند است به فاعل و امتیاز واقع است میان نفی فعل و فعل عدم؛ زیرا که نکردن امری با کردن عدم آن ممتاز است. و اگر قبول کنیم عدم امتیاز میان هر دو را چه می‌شود که جسم معدوم شود به وجود ضدّ و ضدّ آن اولی باشد در اعدام جسم و سبب اولویّت معلوم نباشد، و اگر قبول کنیم که ضدّ آن اولی نمی‌تواند باشد چه می‌شود که شرط وجود جواهر

---

۱. ن ، الف : ـ پس نمی‌توان ... می‌شود

۲. ن ، الف : ـ به نحوی ... نیست

۳. ن ، الف : ـ سبب فنای شرط وجود جسم

۴. الف : ـ او　　۵. ن ، الف : ـ آن

۶. ن : ـ این

اعراض متجدّده چندی باشند که متعاقب خدای ـ تعالی ـ موجود کند در[1] جسم [ب ـ ۳۳۰] حالی بعد از حالی، و اگر مجدّد نشوند این اعراض منتفی شوند جواهر.

و دلیل مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر صحّت عدم جهت عالم حجّت است بر جمیع چنانچه گفته که عالم ممکن الوجود است. پس محال است انقلابش به امتناع یا وجوب، پس جایز است عدمش به نحوی که جایز است وجودش. این است آنچه از نسخهٔ شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ مستخرج شد هر چند نسخه خالی از سقم نبود.

و در شرح حاج محمود واقع است شرح این متن به این نحو که جواز عدم عالم اشاره به مقدّمه‌ای است که منع دلیل سمعی می‌شود بدون آن جواز، و تا امری از برای چیزی ممکن نباشد دلالت نمی‌کند دلیل سمعی بر امکان آن؛ پس گویا گفته مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که عالم ممکن العدم است قبل از وجود، پس بعد از آن نیز چنین خواهد بود، و اخبارکرده شارع از وقوع امکانش پس رفع وجوب وجودش و رفع[2] امتناع عدمش واجب است بالذّات پس ممکن است.

## مسألهٔ ثالثه

## در وقوع عدم و کیفیّت آن است

**قال: و السّمع دلّ علیه.**[3]

یعنی دلالت بر وقوع عدم عالم می‌کند سمع، و آن قول خدای ـ

---

۱. ن: دو

۲. ن، الف: ـ رفع

۳. کشف المراد / ۴۰۲

تعالی ـ است که فرموده: ﴿هو الاوّل و الآخر﴾ و[1] ﴿کلّ شیء هالک الاّ وجهه﴾[2] و قوله ـ تعالی ـ ﴿کلّ من علیها فان﴾[3] و اجماع واقع است بر فنا و خلاف در کیفیّت آن است بر نحوی که خواهد آمد. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود ایراد نموده.

**قال: و یتأوّل فی المکلّف بالتّفریق کما فی قصّة ابراهیم، علیه‌السلام.**[4]

محقّقون رفته‌اند بر امتناع اعاده /*الف/۲۴۹/ معدوم و بعد از این برهان بر وجود معاد مذکور خواهد شد و ذکر آن که خدای ـ تعالی ـ عالم را معدوم می‌کند بیان کرد مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و ظاهراً نقیض است با امتناع اعادهٔ معدوم که مذهب محقّقین بود[5] از جهت آن که اجزا البته موجود می‌شوند، پس معدوم شده بود که آخر موجود می‌شوند.[6] و مصنف ـ رحمه اللّه ـ بیان نمود که مراد از اعدام و معدوم نمودن تفرّق اجزا است، امّا در غیر مکلّفین که واجب نیست اعادهٔ اینها، پس اعتبار نیست در ایشان و جایز است اعدام آنها بالکلیّة [الف ـ ۳۳۱] بدون اعاده، و در مکلّفین اعدام تفرّق اجزاست به جهت آن که بعد از تفریق اجزا بر ایشان هالک صادق است، چون منتفع از اجزا به نحو سابق نمی‌شوند؛ یا آن که چون ممکنند و هر ممکن نظر به

---

۱. حدید / ۳

۲. قصص / ۸۸ : لااله الا هو کل شیء ... . مؤلّف آغاز آیه را به طور دیگری نقل نموده است.

۳. الرحمن / ۲۶

۴. کشف المراد / ۴۰۲

۵. م ، الف : ـ که مذهب محقّقین

۶. کشف المراد : المحقّقون علی امتناع اعادة المعدوم و سیأتی البرهان علی وجوب المعاد و هیهنا قد بیّن انه تعالی یعدم العالم و ذلک ظاهر المناقضة.

ذات واجب نیست وجودش، پس به منزلهٔ هالک است. و چون تفریق اجزاء آنها شد پس بعد از اجتماع اجزا ثانیاً می‌توان گفت که اعاده شده التیام اجزاء آنها معدوم.

و دلالت بر این تأویل می‌کند قول[1] خدای ـ تعالی ـ که در اواخر سورهٔ بقره است. ﴿و اذ قال ابراهیم أرنی کیف تحیی الموتی قال أو لم یؤمن قال بلی و لکن لیطمئنّ قلبی قال فخذ اربعة من الطّیر فصُرهنّ الیک ثمّ اجعل علی کلّ جبل منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ یاتینّک سعیاً و اعلم انّ اللّه عزیز حکیم﴾[2] که چون حضرت ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ سؤال نمود که در آخرت چه گونه احیای اموات می‌شود و آماده می‌شوند در حال نفخ روح پس خدای ـ تعالی ـ امر فرمود به او که اخذ کن چهار مرغ، و اجزاء آنها را از هم جدا کن. و ممزوج کن آنها را با هم، و بعد از آن آنها را چند قسمت کن و هر قسمتی را بر کوهی بگذار، و بعد از آن بطلب آنها را. چون حضرت ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ چنین نمود و آنها را طلبید، ممتاز فرمود خدای ـ تعالی ـ اجزاء هر مرغ خاصّی را از دیگری به نحوی که بنیهٔ هر یک به نحو اوّل کامل از اجزاء خودش شد، بعد از آن احیای ایشان به نحو اوّل فرمود و نزد حضرت ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ آمدند، و معدوم نکرد خدای ـ تعالی ـ اجزاء آنها را؛ پس همچنین است حال در مکلّفین.

این است آنچه مفهوم می‌شود از کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «کما فی قصّة ابراهیم، علیه‌السلام».

---

۱. م: قوله
۲. بقره / ۲۶۰

**قال: و اثبات الفناء غير معقول لانّه ان قام بذاته لم يكن ضدّاً و كذا ان قام بالجوهر.[1]**

چون ذكر نمود مصنّف ـ رحمه اللّه ـ مذهب حقّ را در كيفيّت اعدام عالم، شروع نمود[2] در ابطال مذهب مخالفين در اين مطلب. بدان كه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته كه از جملهٔ جمعی كه مخالفت نموده‌اند در كيفيّت اعدام /*ب/۲٤۹/ فرقه‌ای از معتزله‌اند كه گفته‌اند [ب ـ ۳۳۱] اعدام نيست تفريق اجزا، بلكه اعدام خروج نمودن از وجود است به اين نحو كه خدای ـ تعالی ـ خلق نموده از برای جواهر ضدی كه آن فنا است، و سه مذهب در اين اختيار نموده‌اند.

ابن اخشيد گفته كه فنا نيست متحيّز، و نيست قائم به متحيّز، ليكن حاصل می‌شود در جهت معيّنه، پس هرگاه خدای ـ تعالی ـ احداث فنا نمايد در آن جهت كه خواهد معدوم می‌شوند جواهر بتمامها.

ثانی: گفته است ـ ابن شبيب ـ كه خدای ـ تعالی ـ حادث می‌كند در هر جوهری فنائی كه اين فنا مقتضی عدم آن جوهر است در زمان ثانی، پس اين فنا را قائم در محلّ دانسته است.

ثالث: گفته است ـ ابوعلی و ابوهاشم و كسی كه تابع اينهاست كه فنا حادث می‌شود بدون محلّ، پس فانی می‌كند جواهر را بتمامها. بعد از اين اختلاف نموده‌اند، پس رفته است ابوهاشم و قاضی القضاة و جمعی كه تابع اويند به اين كه فناء واحد كافيست در عدم كلّ جواهر، و رفته است ابوعلی و اصحابش به اين كه از برای هر جوهری

---

۱. كشف المراد / ٤۰۳

۲. ن ، الف : نموده

فنای خاصّی هست که ضدّ آن است که کافی نیست این از بـرای دو جوهر.

پس هرگاه دانستی این را، پس گفته می‌شود که قول به فنا به هـر تقدیر که فرض شود باطل است، از جهت آن که فنا اگر قائم به ذات است پس جوهر است، از جهت آن که معنی جوهر بعینه این است، پس ضدّ جوهر نمی‌تواند باشد؛ زیرا که عین جوهر است و جوهر ضدّ جوهر نمی‌تواند شد؛ و اگر غیر قائم به ذات است پس عرض است؛ زیرا که معنی عرض همین است، پس حال در جوهر خواهد بود یـا ابتداءً یا به واسطه، و بر هر تقدیر منافی جوهر نخواهد بود.

**قال: و لانتفاء الاولويّة.**[1]

فهمیده می‌شود از این کلام دو امر، یکی: اقامت دلیل ثـابتی بـر امتناع قیام فنا به جواهر. و تقدیر آن این است که اگر فنا قائم به جواهر باشد پس عرضی خواهد بود حال در جواهر، و نخواهد بود اقتضای آن امر نفی محلّ را اوّل از اقتضای محلّ مر نفی آن را، بلکه خواهد بود انتفاء این حال به محل اولی از عکسش؛از جهت [الف ـ ۳۳۲] آن که منع ضدّ دخول ضدّ آخر را در وجود با امکان اعدامش مر آن را اولی است از اعدام امر متجدّد مر ضدّ باقی را، چنانچه مشهور است که دفع چیزی اسهل است از رفع آن خصوصاً هرگاه ضدّ اوّل /*الف/۲۵۰/ نسبت به ضدّ ثانی کرده محلّ از برای آن باشد.

---

۱. کشف المراد / ۴۰۳

و امر ثانی از امرین که گفته شد از کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ دو امر مفهوم می‌شود اقامت دلیل ثانیست بر انتفاء فنا و قریب[1] است[2] به دلیل سابق، و آن این است که جوهر باقی مانع وجود ضدّش می‌شود که به آن فنای آن جوهر باشد، بلکه جوهر باقی خود اولی است در ضدّ بودن و مانع وجود ضدّ خود شدن، چون متقرّر و مستقلّ در وجود شده از غیرش جوهر باشد یا عرض.

**قال: و لاستلزامه انقلابَ الحقایق أو التسلسل.**[3]

یعنی قول به فنای جواهر، یعنی اگر محقّق باشد بودن فنایی که ضدّ جواهر فرض شده است، مستلزم واحد از دو امر محال است، یکی انقلاب حقایق، و ثانی تسلسل، و هر دو مستلزم محال است، و استحالهٔ هر دو ظاهر است.

امّا بیان ملازمت أحد امرین: این است که فنا یا واجب الوجود است بالذّات یا ممکن الوجود است، و هر دو قسم باطل است.

امّا اوّل: به جهت آن که این فنا معدوم بوده و آخر فرض وجودش شده و الّا جواهر موجود نمی‌شدند، و این معنی دالّ است بر امکانش، پس واجب الوجود بودن آن باطل خواهد بود.

و امّا ثانی: که ممکن الوجود باشد بالذّات باطل است، از جهت آن که صحیح است در آن عدم، و الّا ممکن نبود، پس عدمش اگر بوده باشد بالذّات پس ممتنع است بعد از آن که فرض امکانش شده بود، و

---

۱. م: قربت

۲. م: ـ است

۳. کشف المراد / ۴۰۳

این معنی مستلزم انقلاب حقایق است که ممکن ممتنع می‌شود به تأمّل در آن یا برعکس. و اگر بوده باشد عدمش به سبب فاعل، باطل می‌شود اصل دلیل شما که می‌گفتید به سبب فاعل نیست.

این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود ایراد نموده. لیکن در کتاب *مناهج الیقین* در منهج تاسع در مبحث معاد گفته: «و نقل عن الكراميّة القول بوجوب ابديّة العالم بعد حدوثه [ب ـ ۳۳۲] قالوا: لانّ عدمه لايكون بالفاعل، لانّ الاعدام ليس بأثر، لأنّه ان كان وجوديّاً لم يكن عدم الفعل، بل يكون ايجاداً لضدّ للعالم، و ان كان عدمياً لم يستند الى المؤثّر، لأنّه لافرق بين قولنا: لم يؤثر[1] و بين قولنا: أثر العدم. و الّا لزم وقوع الامتياز فى العدميّات، و لا بالضّد، لأنّ انتفاء الأوّل شرط فى حدوث الثانى فلو علّل به دار، و لأنّ التّضاد من الجانبين فلا أولوية لانتفاء أحدهما بالآخر»[2].

پس ظاهر می‌شود که منظور اصل دلیل که علاّمه گفته دلیل عدم جواز نسبت عدم است به فاعل.

و حاصل این کلام از بعضی شروح مستفاد می‌شود که این است که فنا بر فرض وجودش اگر /*ب/۲۵۰/ واجب باشد چون معدوم بوده فنا که عالم موجود شده انقلاب حقیقت واجب به ممکن لازم می‌آید، چون عدم در آن یافت شده. و اگر ممکن مفروض شود فنا، پس عدمش اگر بالذّات باشد ممکن نخواهد بود وجودش، بلکه ممتنع خواهد بود؛ و الحال که وجودش ممکن فرض می‌شود مستلزم

---

۱. مصدر: قولنا يؤثر

۲. *مناهج الیقین* / ۳۳٤

انقلاب ممتنع است به ممکن. و اگر عدم فنا به وجود ضدّ آن فنا باشد تسلسل لازم می آید، به این نحو که نقل کلام در آن ضدّ می کنیم که اگر واجب است لذاته لازم می آید انقلاب چنانچه مذکور شد، و اگر آن ضدّ ممکن است لذاته پس عدمش صحیح خواهد بود و عدمش بالذّات نخواهد بود بلکه به وجود ضدّش خواهد بود، و همچنین نقل کلام در ضدّ می شود الی غیر النّهایه. پس از کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که مبتنی بر نفی فنا بود وجودش موجب انقلاب است، و از همان کلام لازم می آید تسلسل به اعادهٔ آنچه مذکور شد در بیان ضدّ فنا بعینه به این نحو که گفته شود: این ضدّ اگر واجب است لذاته پس انقلاب است، و اگر ممکن است پس صحیح است عدمش و عدمش بالذّات نخواهد بود ـ چنانچه گذشت ـ بلکه به وجود ضدّش است، و همچنین الی غیر النّهایه.

و در شرح بهشتی در بیان تسلسل واقع [است] که: «فنا اگر قابل فنا باشد لازم می آید که از برای فنای موجود [الف ـ ۳۳۳] فنای دیگر باشد و همچنین الی غیرالنّهایه، پس ثابت شد که به امری محلّ فنا بودن معقول نیست و الّا آن فنا ممکن خواهد بود و فنای خواهد داشت»، تمام شد مضمون کلام بهشتی.

و در شرح متن «و الّا مکان یعطی جواز العدم» مذهب قوم در عدم جواز نسبت فعل امر عدمی به فاعل امور سابقاً گذشت، این است حاصل این کلام.

**قال: و اثبات بقاءٍ لا فی محلّ یستلزم التّرجیح من غیر مرجّح، أو اجتماعَ النّقیضین.**[1]

رفته‌اند قومی ـ از آن جمله ابن شبیب ـ به این‌که جوهر باقیست به بقایی که ثابت و قائم بالذّات است، پس هرگاه منتفی شود این بقا منتفی می‌شود این جوهر، و مصنّف محال دانسته است این مذهب را، از جهت آن‌که مستلزم محال است، و گفته است که قول به این مستلزم دو امر است، یکی: ترجیح بدون مرجّحی، و دویم: اجتماع نقیضین. و آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ را به خاطر رسیده در تقریر شرح کلام مصنّف ـ رحمه ـ و بیان این مطلب دو امر است:

یکی: از آنها این است که گفته شود که: بقا یا جوهر است یا عرض، و هر دو قسم باطل است، /*الف/۲۵۱/ پس اصل بقا باطل است؛ امّا اوّل به جهت آن‌که اگر جوهر باشد این بقا پس نخواهد بود جعل آن شرط از برای بقای جوهر دیگر اولی از عکسش، پس حال از این دو امر به در نیست که اگر کلّ واحد شرط برای دیگری باشد دور خواهد بود، و اگر هیچ یک شرط دیگری نباشد این اصل مطلوب است و عین مدّعا که خلافِ گفتهٔ خصم است. پس ثابت شد که این بقا را دخلی در این معنی نیست ، چنانچه که جواهر متعدّده بسیارند که هیچ یک به دیگری نسبت ندارند و باعث بقای دیگری نیستند.

و امّا ثانی که بقا عرض باشد اگر قائم بالذّات باشد لازم می‌آید اجتماع نقیضین، از جهت آن‌که عرض قائم بالذّات نیست.

---

١. کشف المراد / ٤٠٤

تقریر امر دویم متن آن که گفته می‌شود که: بقا یا واجب است بالذّات یا ممکن است بالذّات، و هر دو قسم باطل است. امّا قسم اوّل که وجوب است: از جهت آن که وجود بقا بعد از عدم دال است بر جواز عدمش و جواز عدمش نفی وجوب ذاتی [ب - ۳۳۳] می‌کند که منافی با عدم است.

و امّا قسم ثانی که ممکن است نیز باطل است، از جهت آن که عدمش در وقتی دون وقتی ترجیح بلامرجّح است از جهت استحالهٔ استناد آن عدم به ذات خودش و الّا ممتنع الوجود می‌شد با امکانش و این جمع بین النّقیضین است، و همچنین استناد آن عدم به فاعل و به ضدّ هم نیست و الّا جایز خواهد بود مثل آنچه در این بقای عرض[1] فرض شده در فنای[2] جواهر نیز، یعنی در جواهر جاری است که استناد عدم جواهر به فاعل است یا به ضدّش، و این معنی در جواهر محال است[3] و کلام در آن گذشت.

پس قول به این استناد به خصوص در این جا و استحالهٔ آن در جواهر ترجیح بلامرجّح است.

و مستند به انتفاء شرط نیز نیست عدم بقا و الّا لازم می‌آید که از برای بقا بقائی دیگر باشد که آن بقا با وجود شرطش می‌باشد و متحقّق می‌شود بقای آن بقا و با عدمش معدوم می‌شود، از جهت آن که اشیا در آن حدوث بقا نمی‌دارند بلکه در آن آخر بقا دارند، و بقا به بقایی که نفس آن است باقی نیست در محلّ، و الّا توقّف شیء بر نفس می‌شود،

---

۱. ن، الف: - عرض
۲. م: - فنای
۳. ن، الف: - یعنی در جواهر ... است

پس بقا بقای دیگر خواهد داشت. و همچنین پس مستفاد می‌شود که هر موجودی در آن ثانی وجود بقایی می‌دارد، پس اگر زمان موهوم حقّ باشد از بقای هر موجودی توّهم آن می‌توان نمود.

و شارح اصفهانی[1] گفته: «و ذهب جماعة من الأشاعرة الی أنّ الجوهر باقٍ ببقاء قائم بذاته، فاذا أراد اللّه إعدام الجوهر لم يوجد البقاء، فانتفى الجوهر، فابطل المصنّف ذلک المذهب، بأنّ حصول البقاء فی المحلّ يستلزم توقّف الشیء علی نفسه امّا ابتداءً أو بواسطة، ذلک لأنّ حصول البقاء فی المحلّ يتوقّف علی حصول المحلّ فی الزمان.

الثانی: ان کان هو نفس الزمان يلزم توقف الشیء علی نفسه ابتداءً أو معلول البقاء و حينئذ يلزم توقّف الشّیء علی نفسه بواسطة».

و ملاّعلی نیز چنین گفته[2] و حاج محمود نیز در شرح خود تصریح به این مراتب نموده.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته است بعد از فرض آن که در بقا بقا باشد مضمون این عبارت را: «و نیست احدهما صفت از برای دیگری بودن اولی از عکسش.[3] و این ترجیح [الف ـ ۳۳٤] بدون مرجّح است»، چنانچه سابق در بودن جوهری شرط بقای جوهر دیگر گذشت عدم اولویّت.

---

۱. نسخه‌ها: صفهانی ۲. شرح التجرید / ۳۸۲

۳. کشف المراد: فلیس احدهما بکونه صفة الآخر أولی من العکس

**قال: و اثباته فی المحلّ یستلزم توقّف الشّیء علی نفسه امّا ابتداءً أو بواسطة.**

رفته‌اند جماعتی /*ب/۲۵۱/ از اشاعره و کعبی به این‌که اصل جوهر باقیست به بقایی که قائم است به آن جوهر، پس هرگاه اراده نماید خدای ـ تعالی ـ اعدام آن را ایجاد نمی‌کند بقا را، پس منتفی می‌شوند جواهر. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ باطل نموده این مذهب را به این‌که مستلزم توقّف شیء بر نفس است یا ابتداءً یا به واسطه.

و تقریرش این‌است که حصول بقا در محلّ موقوف است بر وجود محلّ در زمان ثانی، و بقای واجب که زمانی نیست و ابدی است، و زمان ثانی جهت آن نیست، چون از زمان بری است، این معنی در آن مصوّر نیست، لیکن در ممکن حصول آن محلّ در زمان ثانی بعینه اصل این بقاست یا معلولِ این بقاست و موقوف بر این است بقا؛ و لازم می‌آید از اوّل توقّف شیء بر نفس ابتداءً، و از ثانی توقّف آن بر معلول آن شیء که موقوف بر آن است، پس در این جا توقّف شیء بر نفس به واسطه می‌شود. علاّمه ـ رحمه اللّه ـ فرموده که این‌است آنچه ممکن است حمل کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر آن.

و علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در کتاب *مناهج الیقین* گفته: «مسألة: استمرار وجود الشّیء هل هو صفة زائدة علی ذاته أم لا؟ الحقّ أنّه زائد فی الاعتبار، أمّا فی الخارج فلا، لانّ[1] المعدوم قد یتّصف بالاستمرار، فانّا کما نعقل مقارنة الوجود لزمانین کذلک نعقله فی

۱. مصدر: الخارج فلان

العدم، و لو كان صفة ثبوتيّة لزم اتصاف المعدوم بالصّفة الثّبوتية، هذا خلف.

و اعلم أنّ بعض المعانى المعقولة قد يعرض لبعضها، و البقاء الذى هو الاستمرار بهذه المثابة، فانّه قد يعقل الذّهن له بقاء آخر ينتهى بانقطاع الاعتبار العقلى. و أثبت ابوالحسين البقاء صفة للّه ـ تعالى ـ قديمة قائمة به، و نفاه القاضى و جماهير المعتزلة. و أثبت الكعبى البقاء شاهداً و نفاه غائباً.

و احتجّ المبثتون له بان الذّات لم تكن باقية ثمّ صارت باقية، فتجدّد البقا مع تجدّد الذّات دالّ على الزّيادة [ب ـ ٣٣٤] و هو ضعيف، فانّه يدلّ على الزّيادة الاعتباريّة لاعلى الخارجيّة. و تعارضوا[1] بالحدوث، فانّ الذّات لم تكن حادثة ثم تصير حادثة،[2] و ايضاً المعاد لم يكن معاداً ثمّ صار معاداً، فيلزم كون الذات معادة زائدةً[3] عليها. و قد التزم به القاضى من الأشاعرة.

فقد ظهر من هذا أنّ اللّه ـ تعالى ـ باقٍ لذاته، و ايضاً فانّه لو كان باقياً بالبقاء لكان ممكناً من حيث افتقاره فى وجوده الى تلك الصفة، و ايضاً ان قام البقاء بذاته ـ تعالى ـ لزم احتياجه اليه ـ تعالى ـ فيستحيل احتياج اللّه ـ تعالى ـ الى تلك الصّفة و الّا جاء الدّور، و الّا لزم وجود صفة لموصوف غير قائمة به، هذا خلف.

و أيضاً صفاته تعالى باقية، فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

و أيضاً البقاء ان لم يكن باقياً لم يكن الذّات باقية به، و ان كان ثابتاً[4]

---

۱. مصدر : نوقضوا

۲. ن ، الف : ـ ثم يصير حادثة

۳. نسخه‌ها : زائداً

٤. مصدر : باقياً

لزم التّسلسل.[1]

بعد از این مراتب علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته جواب داده‌اند از این دو حرج که گفته: «و أیضاً صفاته تعالی» الی آخره، و ایضاً «البقاء ان لم یکن باقیاً» الی آخره.[2] به چند وجه:

اوّل: آن که صفات خدای ـ تعالی ـ باقیست بـه بـقای ذات، پس تسلسل نشد و قیام معنی به معنی نشد.

گفته نشود که اگر جایز باشد بقای صفات واجب به بـقای ذات جایز خواهد بود که علم و قدرت در صفات نیز به علم و قدرت ذات باشد، از جهت آن که در جواب گفته می‌شود که تلازم مـیان عـلم و قدرت در وجود هست، و در تغایر که وجود و بقای احدهما مستلزم وجود و بقای دیگری است به خلاف علم و قدرت که عالم و قادر بودن احدهما مستلزم عالم و قادر بودن دیگری نیست.[3]

دویم: آن که ذات باقیست به بقا و صفات باقیست به خود و[4] به ذاتها.

ثالث: آن که در واجب دو بقا هست، یکی مقتضی بقاء ذات است و آخر بقای صفات است.

و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته این اجوبه نزد من ضعیف است.

اول:[5] از جهت آن که بقا از جمله صفات است اگر باقی به بقای

۱. مناهج الیقین / ۱۹۱-۱۹۲

۲. ن، الف: ـ که گفته ... آخره.

۳. ن، الف: ـ گفته نشود ... نیست

۴. ن، الف: ـ به خود و

۵. ن، الف: ـ اول

ذات باشد دور می‌شود.

ثانی: آن که[١] لازم می‌آید که صفات اولی باشد در ذاتیّت از ذات که آن باعث بقای ذات شده[٢]، و چون در بعض اشیا بقا می‌باشد بدون امر زایدی پس ممکن‌است در ذات نیز بقا[٣] چنین بالذات[٤] باشد.

ثالث: این است که بقای صفات مغایر صفات است، پس از برای آن بقا که از جملهٔ صفات است بقایی خواهد بود قائم به ذات، یعنی[٥] حال در ذات که آن محل باشد[٦]، و لازم می‌آید تسلسل مگر گفته شود که بقای صفات باقیست به ذات خود بدون بقای دیگر[٧]، و در این صورت عود کلام به وجه ثانی می‌شود.

و در میان آنچه مرقوم شد عبارت علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در *مناهج* به این نحو است که: «أجابوا عن هذین بوجوه:

الأوّل: انّ صفاته یبقی ببقاء الذات، فلا تسلسل، و لایلزم قیام المعنی بالمعنی. لا یقال: لو جاز بقاء الصفات ببقاء الذات جاز أن تعلم الصفات بعلم الذات و تقدر بقدرتها؛ لأنّا نقول: التلازم حاصل بین الذات و الصفات، فیقال[٨] احدیهما یستلزم بقاء الاخر بخلاف العلم و القدرة.

الثانی: الذات باقیة بالبقاء، و الصفات باقیة لذاتها.

---

١. ن ، الف : ـ آن که

٢. ن ، الف : ـ که آن باعث ... شده.

٣. ن ، الف : ـ بقا

٤. ن ، الف : ـ بالذات

٥. ن ، الف : ذات و حال

٦. ن ، الف : ـ که آن محل باشد

٧. ن، الف : ـ بدون بقای دیگر

٨. مصدر: فبقاء/ این ضبط صحیح است .

الثالث: قام بذاته ـ تعالی ـ أنّ احدهما یقتضی بقاء الذات و الآخر بقاء الصفات.

و هذه الأجوبة عندی ضعیفة، و أمّا الأوّل: فلانّ البقاء فی جملة الصفات، فلو بقی ببقاء الذات لزم الدور.

و أمّا الثانی: فلانّه یلزم منه کون الصفات أولی بالذاتیة من الذات و [لانه] لما عقل فی بعض الاشیاء البقاء من غیر أمر زائد، فلِم لم یعقل فی الذات؟

و أمّا الثالث: فلأنّ بقاء الصفات مغایر لها، و من جملته البقاء فتکون له بقاء حالٍ فی الذات مغایر له، و یلزم التسلسل، الاّ أن یقولوا انّ بقاء الصفات باق لذاته، و حینئذ یعود الکلام الی الوجه الثانی».[۱] و وجه ثانی آن بود که «الذات باقیة بالبقاء» الی آخره.

و عبارت **مناهج** از نسخه سقیمی قلمی شد که بعد از نسخه صحیح تصحیح شود اگر سقم و اختلافی مانده باشد.[۲]

## مسألۀ رابعه

## در وجوب معاد جسمانی است

**قال: و وجوب ایفاء الوعد و الحکمة یقتضی وجوب البعث، و الضّرورة قاضیةٌ بثبوت الجسمانی من دین النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مع امکانه [الف ـ ۳۳۵].**

اختلاف نموده‌اند مردم در معاد جسمانی، اتّفاق نموده‌اند

۱. مناهج *الیقین* / ۱۹۲ - ۱۹۳

۲. ن، الف: ـ و در بیان آنچه مرقوم .... باشد.

اهل ملّت بر تحقّق آن، و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر وجود معاد مطلقاً به دو وجه:

اوّل: آن که خدای ـ تعالی ـ وعده به ثواب نموده و تهدید به عقاب نموده[1] با مشاهدهٔ موت در مکلّفین، پس واجب است قول به عود ایشان تا حاصل شود وفا به این وعده و وعید.

و ثانی: آن است که خدای ـ تعالی ـ تکلیف و مشقّت به عباد نموده به اوامر و نواهی، و این مستلزم ثواب و عوض است، و الّا ظلم خواهد بود، تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیرا[2]. و از این جهت مذکور شد در متن که حکمت خدای ـ تعالی ـ مقتضی وجوب بعث است و شکّ نیست در این‌که ثواب و عوض و اصل می‌شود به مکلّف در آخرت از جهت آن که در دنیا نیست این جزاء موعود.

و استدلال بر ثبوت معاد جسمانی نموده‌اند به این نحو که آن امر معلومیست بالضّرورة از دین نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و *قرآن* دالّ است به آیات کثیره بر آن، و ممکن است به حسب عقل؛ پس واجب است این اعتقاد. و این که گفته شده ممکن است از جهت آن است که اعادهٔ جمع نمودن اجزاء متفرّقه است و این بالضّروره جایز است.

**قال: و لاتجب اعادة فواضل المکلّف.**[3]

اختلاف نموده‌اند مردم در مکلّف که کدام است؟ و در این چندین

---

۱. م : ـ و تهدید به عقاب نموده

۲. اقتباس از اسراء / ٤۳ : سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوّاً کبیراً

۳. کشف المراد / ٤۰٦

مذهب شده.

بعضی گفته‌اند که مکلّف نفس مجرّده است، این مذهب اوایل و نصاری /*الف/۲۵۲/ و تناسخیّه و غزالی از اشاعره و ابن هیثم[1] از کرامیّه و جماعتی از امامیّه و صوفیه است.

و جماعتی از محقّقین گفته‌اند که مکلّف اجزاء اصلیّه است در بدن که راه زیاده و نقصان در آن نیست، و نقصان در اجزاء مضاف به آن است.

هرگاه این را دانستی پس می‌گوییم ما که: واجب در معاد اعادهٔ اجزاء اصلیّه است نه هیکل متبدّل در اکثر اوقات؛ یا نفس مجرّده است با اجزاء اصلیّه، یعنی هر دو با هم است عودشان. و شکّ نیست که اجزاء اصلیّه عودش [ب - ۳۳۵] بدون اعاده نفس وجهی ندارد، لیکن علاّمه چنین که مذکور شد مردّد میان اجزاء اصلیّه و نفس مجرّده فرموده، چون در تجرّد نفس بعضی خلاف نموده‌اند و در این صورت نفوس داخل اجزاء اصلیّه خواهند بود. امّا اجسام متّصله به این اجزا پس اعاده آن بعینها لازم نیست. و غرض مصنّف از این کلام جواب از اعتراض فلاسفه است بر معاد جسمانی.

و تقریر قول ایشان این است که: انسانی اگر بخورد انسان دیگر را و غذای خود نماید اجزاء آن را پس اگر عود نماید اجزاء غذا به جهت عود شخص اوّل معدوم می‌شود شخص ثانی که جزء او شده[2] و اگر عود کند این اجزا جهت عود شخص ثانی معدوم می‌شود شخص اوّل

---

۱. نسخه‌ها: هیصم

۲. ن، الف: - که جزء او شده

چون جزء شخص ثانی شده[1]، و ایضاً یا آن است که عود می‌فرماید خدای ـ تعالی ـ جمیع اجزاء بدنیّه که حاصل شده از اوّل عمر تا آخر یا آن قدری که حاصل شده از برای او نزد موت. و هر دو قسم باطل است.

امّا اوّل: از جهت آن که بدن دایماً در تحلیل است و تبدیل، پس اگر عود نماید بدن با جمیع اجزاء آن لازم می‌آید که عظیم شود آن شخص به غایت، و از برای آن که گاهی متبدّل می‌شود اجزا[یی][2] از انسان و می‌شود جسم دیگر مثل مأکول، و می‌گردد اجزاء غذائیّه، و بعد از آن می‌خورد آن انسان بعینه آن را و می‌گردد اجزا[یی] از عضو دیگر غیر عضوی که بود جزء آن اولاً، پس هرگاه اعاده کند اجزاء هر عضوی بر عضو خود لازم می‌آید بودن آن جزء جزء از عضوین و این محال است.

و امّا ثانی: از جهت آن که عبد گاهی اطاعت یا عدم اطاعت می‌کند با ترکّبش از اجزاء خاصّه چندی که بعد از آن به تحلیل می‌رود آن اجزا، و حکم ثواب و عقاب در اجزاء دیگر جاری می‌شود، پس لازم می‌آید ایصال حقّ به غیر مستحقّش.

و تقریر جواب هر دو واحد است، /*ب/۲۵۲/ و آن این است که: از برای هر مکلّفی اجزاء اصلیّه هست که ممکن نیست که جزء غیر او توانند شد، و اگر [الف ـ ۳۳۶] کسی آن را غذا نماید جدا از اجزاء اصلی او می‌گردد، یعنی از جملهٔ اجزاء زاید آن شخص متغذّی می‌شود، و

۱. ن ، الف: ـ چون جزء شخص ثانی شده

۲. نسخه‌ها : اجزاء

در وقت عود اجزاء اصليّه از براى هركس كه اجزاء اصليّهٔ او اوّلاً بوده همان خواهد بود، و اين اجزاء باقيست از اوّل عمر تا آخر آن.

**قال: و عدم انخراق الأفلاک، و حصول الجنة فوقها، و دوام الحياة مع الاحتراق، و تولّد البدن من غير التّوالد، و تناهی القوى الجسمانيّة، استبعادات.**

احتجاج نموده‌اند اوايل بر امتناع معاد جسمانى به چندين وجه:

اوّل: آنها اين است كه سمع دلالت مى‌كند بر ريختن كواكب و پاره شدن افلاک پس[1] با معاد، چون وصول ثواب و عقاب مر انسان را با بدن در افلاک متحقّق[2] است نه در عالم عناصر و أيضاً اين معنى[3] موجب خرق افلاک است، و اين محال است.

ثانى: آن است كه حصول جنّت فوق افلاک چنانچه مذهب مسلمين است مستلزم عدم كرويّت است، و اين خلاف حقّ و واقع است.

سيّم: آن كه دوام احراق با بقاء حيات محال است.

رابع: اين است كه تولّد اشخاص وقت اعاده در حشر بدون تولّد از ابوين باطل است. و در شرح ملاّعلى[4] واقع است كه: «لازم مى‌آيد توليد بدن بدون توالد وقت حشر، و اين محال است».

خامس: اين‌كه قواى جسمانيه متناهى است، و قول به دوام نعيم

---

١. ن ، الف : ـ پس
٢. ن ، الف : ـ متحقّق
٣. ن ، الف : ـ و أيضاً اين معنى
٤. شرح *التجريد* / ٣٨٣ : «بانه يلزم تولّد البدن من غير التوالد...»

اهل جنّت و عقاب اهل جحیم مستلزم عدم تناهیست و موجب حصول اجسام کاینه در حیّز ابداعیات است ، چنانچه در شرح نیریزی[1] نیز چنین[2] واقع است.

و جواب از کلّ اینها واحد است، و آن این است که اینها استبعادات وهمند. امّا افلاک حادثند به نحوی که مقرّر شده اوّلاً، پس ممکن است که پاره شوند به نحوی که عدمشان ممکن است، و همچنین حصول جنّت فوق افلاک و دوام احراق به ابقای جسم ممکن است از جهت آن که خدای ـ تعالی ـ قادر است بر هر مقدوری، پس ممکن است که استحالهٔ جسم به اجزاء ناریّه بشود بعد از آن عود نماید خدای ـ تعالی ـ آنها را به اصل خود دایماً، و تولّد [ب ـ ۳۳۶] بدون ابوین ممکن است چنانچه در آدم شده، و قوّت‌های جسمانیّه گاهی غیرمتناهی می‌شود اثرشان به واسطهٔ انفعالات از مبادی عالیه، چنانچه معتقد /*الف/۲۵۳/ ایشان است در نفوس فلکیّه.

## مسألهٔ خامسه

## در ثواب و عقاب است

**قال: و یستحق الثّواب و المدح بفعل الواجب و المندوب، و فعل ضدّ القبیح و الاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، و المندوب کذلک، و الضّدّ لانّه ترک القبیح، و اخلال به لانّ المشقة من غیر عوض ظلم، و لو امکن الابتداء به کان عبثاً.**[3]

---

۱. نسخه‌ها : نیرزی　　۲. ن ، الف : ـ نیز چنین

۳. کشف *المراد* / ۴۰۷ : و الاخلال به لانه اخلال به

چون بیان کرد وجوب معاد جسمانی را اراده کرده است که اشاره کند به ثواب و مدح و عقاب و ذمّ[1].

امّا ثواب نفع مستحق مقارن تعظیم است.

و مدح قولیست مشعر بر[2] ارتفاع حال غیر با قصد ارتفاع شأن آن غیر.

و عقاب ضرر مستحقّ مقارن استخفاف است.

و ذمّ[3] قولیست مشعر بر[4] اتّضاع و پستی حال غیر با قصد آن.

و مکلّف مستحقّ ثواب و مدح است به فعل واجب و به فعل مندوب و به فعل ضدّ قبیح، مثل فعل مباحی که سبب ترک حرام شود با قصد آن و به اخلال به فعل قبیح که ترکش است، بنابر مذهب آن که ترک را که عدم است ضدّ داند.[5]

و شرط است در استحقاق ثواب و مدح ایقاع واجب، از جهت وجوب آن یا از برای وجه وجوب آن، و ایقاع مندوب از جهت ندبیّت آن یا از جهت وجه ندبیّت آن ـ و بیان وجه من بعد مذکور می‌شود[6] ـ و ایقاع فعل ضدّ قبیح از جهت این که ترک قبیح است، و همچنین است[7] اخلال به قبیح از جهت آن که آن اخلال به قبیح است که اگر این امور به این اسباب مذکوره متحقق نشود، بلکه از برای

۱. نسخه‌ها : ضمّ
۲. ن : به
۳. نسخه‌ها : ضمّ
٤. ن : به
۵. ن ، الف : ـ بنابر مذهب ... داند
٦. ن ، الف : ـ و بیان وجه ... می‌شود
۷. الف : ـ است

غرض دیگر مثل لذّت یا غیر آن باشد مستحقّ ثواب و مدح نخواهد بود و ممدوح نیست.

پس علّت ثواب و مدح، مشقّت و تکلیف است، و الزام مشقّت از قادر حکیم بدون غرضی خالی نیست، یا از جهت اضرار[1] و ظلم است جهت عبد و[2] این ظلم قبیح است، و قبیح صادر نمی‌شود از قادر حکیم یا آن که این الزام مشقّت از جهت غرضی دیگر است که آن نفع مکلّف است، پس این [الف ـ ۳۳۷] نفع خالی نیست، یا آن است که ممکن بود ابتدا نمودن به آن نفع بدون این مشقّت و توسّط آن، پس این الزام مشقّت عبث است؛ و اگر بدون این ممکن نبود پس به سبب این مشّقت مستحق /*ب/۲۵۳/ ثواب می‌شود. تمام شد معظم ترجمه شرح اصفهانی. لیکن در آخر چون اشعری بوده به تقریبی در این متن منع حسن و قبح عقلی بودن اشیا نموده است.

و مفصّل کلام علاّمه ـ رحمه اللّه ـ که در شرح خود فرموده این است که: «مکلّف مستحقّ ثواب و مدح است به فعل واجب و فعل مندوب و فعل ضدّ قبیح ـ و آن ترک قبیح است بر مذهب کسی که ترک را ضدّ و امر ثبوتی داند ـ و ایضاً مستحقّ ثواب و مدح می‌شود مکلّف به اخلال به قبیح، و منع نموده ابوعلی و جماعتی از معتزله استحقاق مدح و ثواب را به اخلال به قبیح.

و اختیار این معنی از جهت آن است که مکلّف را ممتنع است خلوّ از اخذ و ترک که فعل ضدّ است، پس او را محال است بدون این نحو

---

۱. ن: اضرا ۲. ن: ـ و

بودن و اختیاری با او نیست که تواند نحو دیگر بود، پس از قبیل افعال تکلیفیّه نیست که در فعل[1] آن مأجور باشد و در گردنش مشقّتی باشد. و حقّ آن است که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته است از جهت آن که عقلا خوب دانسته‌اند مذمّت مخلّ به واجب اگر چه تصوّر فعل ضد در آن نشود، مثل مذمّت فعل قبیح.

بدان این را که شرط است در استحقاق فاعل[2] مدح و ثواب را در واجب و مندوب اگر کردن آن از جهت وجوب و ندب باشد یا از جهت آنچه مأمور است به آن جهت، و به نفعی که در آن فعل که موجب رفع عقاب و تحصیل ثواب می‌شود[3] باشد، که کلمهٔ لام«لوجه» جهت و بیان تعلیل باشد. و همچنین است قول در ترک قبیح و اخلال به آن.

و در شرح بهشتی واقع است در بیان«أو لوجه وجوبه، و المندوب کذلک، أی أو بشرط فعل الواجب لأجل وجه وجوب الواجب لا لأجل وجوبه فی نفسه، کالواجب المخیّر، مثل خصال الکفّارة، فانّه لایجب الاتیان بالکلّ فنفس وجوبه لنفسه[4] و لایجوز الاخلال به ایضاً، و کلّ واحد أتی به بدلاً عن الآخر [ب ـ ۳۳۷] وقع فی الموقع و کمقدّمة الواجب، و یشترط[5] فعل المندوب لندبیته فی نفسه کالمندوب المعین، أو لوجه ندبیته لالندبیّته المخیّر کالمندوب المخیّر». و همچنین ترک امور قبیحه.

---

۱. اخ : + ضد
۲. اخ : + خیر
۳. اخ : + نظر
۴. ن ، الف : ـ فنفس وجوبه لنفسه
۵. م : یشرط

و اگر این امور را بکند بدون آنچه مذکور شد بلکه از جهت لذّت یا غیر آن مستحقّ مدح و ثواب نخواهد بود. و[1] به نحو مذکور دلیل بر استحقاق ثواب به فعل طاعت واقع است که آن /*الف/۲۵٤/ مشقتیست که الزام نموده خدای ـ تعالی ـ مکلّف را بر آن. پس اگر غرضی در آن نباشد ظلم و عبث خواهد بود و صدورش از حکیم قبیح است، و صادر نمی‌شود، و اگر از جهت غرضی باشد آن غرض یا اضرار است ـ و این ظلم است ـ و یا نفع است؛ و آن نفع اگر بدون این طاعت میسّر است پس این عبث خواهد بود و الّا عوض طاعت است فهو المطلوب. و بدون طاعت تحقّق نفع از منعم قبیح است از جهت آن که تعظیم غیر مستحقّ نزد عقلا قبیح است.

و بعضی در این مقام گفته‌اند که[2] عوض طاعت کمال ظهورش یا الحال و ابتداءً در دنیا است، این باطل و عبث است، جهت آن که الحال نفعی به این نحو کامل نیست و یا در آخرت خواهد بود و این اصل مطلب است که عوض طاعت است.

**قال: و كذا يستحقّ العقاب و الذّم بفعل القبيح، و الاخلال بالواجب لاشتماله على اللّطف و للسّمع.**[3]

یعنی و همچنین مکلّف مستحقّ عقاب و مذمّت می‌شود یا به فعل قبیح یا از جهت اخلال به واجب به دو وجه: یکی وجه عقلی، و دیگری سمعی.

---

۱. آخ: + همچنین

۲. آخ: اجر

۳. کشف المراد / ٤٠٨

امّا عقلی: از برای این که عقاب بر آنچه مذکور شد لطف است، از جهت آن که مکلّف هرگاه علم به هم رسانید که معصیت باعث عقاب می‌شود، پس دوری از فعل معصیت می‌کند و ضدّش را نزدیک می‌شود، و لطف بودن این معلوم است قطعاً نزد عقل، از جهت آن که این باعث تحصیل ثواب عبد می‌شود و[۱] ترک قبیح می‌کند و هرگاه [الف - ۳۳۸] چنین باشد عین لطف است و لطف بر خدا واجب است.

و امّا از جهت سمع چون از *قرآن* و احادیث معلوم است که اخلال به واجب سبب استحقاق عقاب است.

**قال: و لاامتناع فی اجتماع الاستحقاقین باعتبارین.**[۲]

این جواب از اعتراض واردی است بر آن که اخلال به واجب سبب استحقاق مذمّت است. تقریر اعتراض آن است که اخلال به واجب اگر سبب از برای استحقاق ذمّ شود[۳] و اخلال به قبیح و ترک آن سبب مدح شود، پس مکلّف هرگاه ترک واجب کند و فعل قبیح نیز نکند مستحقّ مدح و ذمّ هر دو خواهد بود، و جمع نقیضین محال است.

جواب آن است که: استبعاد ندارد که کسی به اعتبار ترک واجب مذموم باشد و به سبب ترک قبیح ممدوح باشد، مثل آن که کسی طاعت به بعض اعضا نکند و معصیت کند به بعض اعضای دیگر.

---

۱. آ خ : + از این جهت
۲. *کشف المراد* / ۴۰۹
۳. ن : نشود

**قال: و ايجاب المشقّة فى شكر النّعمة قبيح.**[1]

رفته است ابوالقاسم بلخی که آنچه تکلیف به عباد شده واجب است کردن آن[2] جهت شکر نعمت الهی، پس موجب /*ب/۲۵٤/ ثواب اخروی نیست، و مستحقّ نیست به کردن این تکالیف نفعی. و بتحقیق که ثواب اخروی از فضل خدای ـ تعالی ـ است که داده می‌شود. و رفته‌اند جماعتی از عدلیّه به خلاف این قول.

و دلیل گفته است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر ابطال این قول بلخی که قبیح است نزد عقلا که بدهد انسانی به غیرش نعمتی بعد از آن به او تکلیف مشقّت چند بکند؛ و واجب گرداند بر او و به این نحو شکر این نعمت را، و مدح نمودن او را عوض این نعمت بدون ایصال ثوابی، و می‌شمرند این را عقلا نقصِ منعم، و عمل او را نسبت به ریا می‌دهند عقلا، و این قبیح و صادر از حکیم نمی‌شود؛ پس البتّه مستحقّ ثواب باید باشد مکلّف.

**قال: و لقضاء العقل به مع الجهل**

این دلیل دویم است بر ابطال قول کعبی که ابوالقاسم است. یعنی عقل حاکم است به وجوب شکر نعمت منعم با وجود جهل به تکالیف شارع، [ب ـ ۳۳۸] و اگر تکلیف جهت[3] شکر بود بایست عقل حکم نماید بر این تکلیف، پس به حسب عقل ایجاب تکالیف از جهت شکر نیست، بلکه به حکم شارع است[4].

---

۱. کشف المراد / ٤۰۹

۲. م، الف: از

۳. اخ: + وقوع

٤. مخ: + بدون این تکالیف

**قال: و یشترط فی استحاق الثّواب کون الفعل أو الاخلال به شاقّاً، لارفع الندم علی فعله، و لاانتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه.**

یعنی شرط در استحقاق ثواب مشقّت است و بدون مشقّت منتفی می‌شود استحقاق ثواب، پس باید فعل مکلّف به شاقّ باشد از واجب و مندوب، و اخلال به قبیح نیز شاقّ باشد تا ثواب متحقّق شود، مثل آن که ترک خمر مر او باید شاقّ باشد[1].

و شرط نیست در استحقاق ثواب در فعل طاعت رفع ندامت[2] و نفی پشیمانی از فعل طاعت، از جهت آن که در حال فعل طاعت ممتنع است ندامت از فاعل در فعل طاعت که پشیمانی با آن که در گردن آن باشد جمع نمی‌شود[3]، پس فایده در شرط نمودن رفع ندامت نیست چنانچه مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفت: «لا رفع النّدم»، یعنی پشیمانی[4]. بلی رفع ندم شرط است در بقاء استحقاق ثواب.

و ایضاً شرط نیست در استحقاق ثواب انتفاء نفع عاجل، یعنی هرگاه مکلّف امری[5] را موافق وجه وجوب و ندب که از آیه و حدیث مخرج شده به عمل آرد، یا از جهت وجوب و ندب به عمل آرد، نمی‌باید که بالفعل منتفع نشود.

و ملاّمحمود نیریزی[6] ـ رحمه اللّه ـ در شرح خود کلام مصنّف ـ رحمه اللّه ـ را که «فعل للوجه» فرموده تفسیر کرده است: «أی لوجه

---

۱. م، الف: ـ مثل آن که ... باشد
۲. اخ: + از عبادت
۳. م، الف: ـ که پشیمانی ... نمی‌شود
۴. م، الف: ـ یعنی پشیمانی
۵. م: امرری
۶. نسخه‌ها: نیرزی

الوجوب أو النّدب». و علاّمه و بهشتی ـ رحمه[1] اللّه ـ فرموده‌اند: «لوجه الوجوب، أو للوجوب، أو لوجه النّدب، او للنّدب». و مقصود ظاهر و در مآل واحد[2] است به حسب ترديد[3].

و در شرح *قواعد* جدّ اعلی داعی محقّق ثانی شيخ علیّ بن عبدالعالی مشهور بـ «مروّج المذهب» تحقيق وجه وجه را متوجّه شده[4]، و /*الف/۲۵۵/ در کتاب *عيون المسائل* سند المحقّقين و سيّد المجتهدين ثالث المعلّمين جدّ ديگر داعی ـ قدّس سرّهما و زاد فی القدس فتوحهما ـ تبيين وجه و وجه وجه را در نيّت به اين وجه با بيان مفاد شرح *قواعد* مبيّن نموده‌اند، و عبارت *عيون* بعينه اين است: «قاعدة: [الف ـ ۳۳۹] منطوق انّما الاعمال بالنّيات، و انّما لكلّ امری ما نوی، يقتضی تميّز العمل عند المكلّف عن كلّ ما يشاركه فی جنسه أو فی فصله أو فی خواصّه او فی وجوهه و كيفيّاته أو فی غاياته، فالنيّة المشخّصة تعتبر فی جميع العبادات اذا امكن فعلها علی وجهين، و يجب التّعرض لجميع مشخّصات العبادة و مميّزاتها عن ساير المشاركات، فلامحالة يجب قصد الفعل ثمّ فصوله و وجوهه كالوجوب و وجهه أو النّدب و وجهه؛ و كالأداء أو القضاء فی الصّلوة، ثمّ غاياته كالرّفع و الاستباحة فی الطّهارة، ثمّ غاية الغايات ـ ای الغاية الاخرة ـ و هی القربة»[5].

و ساق كلامه الشّريف و تحقيقه المنيف الی أن قال: «فاذن تبيّن أنّه

---

۱. كذا
۲. ن: واحد
۳. م، الف: ـ به حسب ترديد
۴. ن: + و
۵. *عيون المسائل* / ۳۱-۳۲

يجب فى نيّة الوضوء قصد الفعل و وجهه، أعنى الوجوب أو النّدب أو وجه الوجه، أعنى كون الوجوب أو النّدب مستند الى جهة مرجّحة فى نفس ذات الفعل، مكشوفة بالشّرع، مقرّبة فى الواجبات السمعيّة من الواجبات العقليّة الّتى هى بذور السّعادات الابديّة و غاية الفعل ـ أعنى الرّفع أو الاستباحة ـ و غاية الغاية الّتى هى الغاية الأخيرة ـ أعنى القربة ـ فاعتبار هذه الامور فى النيّة أصحّ الاقوال و اقويها.

و تفصيله: انّ الاصحاب ـ رضوان اللّه تعالى عليهم ـ اختلفوا هناك على أقوال تسعةٍ، الاوّل.»[1] و ساق كلامه الشّريف أيضاً الى أن قال: «و لعلّك تقول مقتضى السّنة و اعتبار المشخّص هو التّعرض للوجه و وجه الوجه جميعاً، فلم اكتفيتم بأحدهما فحسب؟ أليس الوجوب أو النّدب يتصوّر أن يكون على الوجه المقرّر عند كافة اهل العدل و التّوحيد من الاماميّة و المعتزلة، و ان يكون على ما تزعمه الفئة الاشعريّة القدريّة فلابدّ من اعتبار وجه الوجه، أى السّبب الباعث على ايجاب الواجب و ندب [ب ـ ٣٣٩] المندوب، ليحصل التّعيين.[2] فيقال لك: وجه الوجه هو اعتبار فى نفس الوجوب أو النّدب و تحصيل لأصل /*ب/٢٥٥/ معناه لا لأمر زائد عليه كالاستباحة و القربة، فان نويت أصل الوجوب أو النّدب كان معناه المحصّل عندك على الاجمال مغنياً عن التّعرّض لوجهه مرّة أُخرى على التّفصيل، و ان نويت وجهه كفاك لأنّه يستلزم نية الوجوب أو النّدب لاشتماله عليه مع زيادة تحصيل لمعناه، و كان هذا أبلغ، كما قال جدّى المحقّق ـ

---

١. پیشین / ٣٥-٣٦

٢. مخ : + بين الفرق

اعلی اللّه درجته ـ فی *شرح القواعد*»[۱]. تمّ کلام ثالث المعلمین، قدّس سرّه.

## مسألهٔ سادسه
## در صفات ثواب و عقاب است

**قال: و یجب اقتران الثواب بالتعظیم و العقاب بالاهانة للعلم الضروری باستحقاقهما مع فعل موجبهما.**[۲]

رفته‌اند معتزله به این‌که ثواب نفع عظیم جهت مستحقّ است که مقارن آن باشد تعظیم، و عقاب ضرر عظیم مستحقّ است که مقارن آن باشد اهانت؛ و احتجاج نموده‌اند بر وجوب اقتران تعظیم به ثواب و اقتران اهانت به عقاب از جهت آن که ما علم داریم بالضّرورة به این‌که کسی که بکند فعل حسن شاقّی که مکلّف است به آن مستحقّ تعظیم و مدح است و در عکسش عکس این است؛ و از برای همین است که کسی که قبیح کند مستحقّ اهانت است.

**قال: و یجب دوامهما لاشتماله علی اللّطف و لدوام المدح و الذمّ، و لحصول نقیضهما لولاه.**[۳]

رفته‌اند معتزله به این‌که ثواب و عقاب اهل نعیم و جحیم دایم است، و اختلاف در طریقهٔ علم به دوام این هر دو شده که آیا عقلیست

---

۱. پیشین / ۴۱-۴۲ ۲. *کشف المراد* / ۴۱۰
۳. *کشف المراد* / ۴۱۰ : علی اللطفیة

یا سمعی؟ پس رفته‌اند معتزله به این‌که عقلی است. و رفته‌اند مرجئه[1] به این‌که سمعی است. و دلیل گفته است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر دوام ثواب و عقاب به چندین وجه.

یکی: آن است که دوام و علم به دوام ثواب و عقاب باعث رغبت عباد می‌شود به طاعت و دوری از معصیت، و این ضروری است و هرگاه این نحو [الف ـ ۳٤۰] باشد لطف است، و لطف واجب است دایماً به نحوی که گذشت.

ثانی: آن‌که مدح و ذمّ مطیع و عاصی که معلول اطاعت و عصیانند دایمیند، از جهت آن‌که وقتی خالی نیست از مدح مطیع و ذمّ عاصی، پس منتج ثواب و عقاب دایمند تا ندامت از فعل برای ایشان حاصل نشده، پس ثواب و عقاب او دایمی خواهند بود.[2]

و ثالث: آن‌که اگر دایم نباشند ثواب و عقاب پس منقطع خواهند بود، و لازم /*الف/۲۵٦/ می‌آید به انقطاع هر یک حصول نقیضشان که الم و سرور باشد، و حصول نقیض منافی مدح و ذمّیست که منتج ثواب و عقابند بلاشوب انقطاع.

پس «و لحصول نقیضهما» یعنی واقع می‌شود نقیض ثواب و عقاب اگر دوام نباشد. و علاّمه ـ رحمه اللّه ـ گفته این است آنچه ما فهمیده‌ایم از این کلام مصنّف، رحمه اللّه.

**قال: و یجب خلوصهما و الّا لکان الثّواب أنقص حالا من العوض، و**

---

۱. م: مرجبه

۲. م ، الف : ـ تا ندامت از ... بود

**التفضّل على تقدير حصوله فيهما، و هو أدخل فی باب الزّجر.**[1]

يعنی واجب است خلوص ثواب و عقاب از شوايب، يعنی در ثواب هيچ شوب عقاب بايد نباشد و در عقاب نيز هيچ شوب ثواب بايد نباشد. امّا در ثواب از جهت آن که اگر نباشد خالص پس انقص از عوض و تفضّل خواهد بود که خالص از شوب باشد، واين جايز نيست، از جهت آن که در اين صورت کسی به مشقّتها از جهت ثواب مشوب به عقاب راضی نمی‌شود. و ايضاً هرگاه انقص از تفضّل باشد کسی رغبت به طاعات و همچنين اجتناب از منهيّات نمی‌کند، به جهت آن که تفضّل بر وجه احسن که خالص باشد متحقّق می‌شود و عقاب مشوب به لطف و احسان که کمِ مضرّت است بر خوف از آن کسی نمی‌کند. و به اين اشاره نموده به قول خود که گفته: «و الّا لکان» تا قول او ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «علی تقدير حصوله» يعنی حصول خلوص در عوض و تفضّل که ضمير«حصوله» راجع به خلوص و«فيهما» راجع به عوض و تفضّل باشد.

و[2] ايضاً لزوم از خلوص عقاب از جهت آن که اين خلوص ادخل است در باب زجر، پس اين نحو خلوصی که لازم است [ب ـ ٣٤٠] از روی لطف است.

و حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ در طی اين مقام گفته: «يعنی هرگاه عقاب خالص باشد ادخل است در زجر، از جهت فعل محظورات و ترک واجبات. و الّا ان زجر لطف خواهد بود». و در شرح بهشتی

---

١. کشف المراد / ٤١١

٢. ن: ـ و

ضمیر «حصوله» نقل شده که راجع است به[1] «تفضّل» و «فیهما» به ثواب و عقاب. و مرجع «و هو» که فرموده: «و هو أدخل» خلوص است. و عوض را نفع مستحق خالی از تعظیم گفته و تفضّل را نفع غیر مستحقّ، و ثواب را امر با تعظیم و نفع با عزّت بیان نموده «و علی تقدیر حصوله فیهما» را قید تفضّل گرفته، از جهت آن که واجب نیست بلکه جایز است.

و عبارت آن شرح این است که متن را فقره فقره ایراد و شرح کرده به این نحو: «و یجب خلوصهما أی الثواب و العقاب عن الشّوب بأن لایشوب الثّواب و العقاب، و ذلک باطل لأنّه قبیح عقلاً؛ و یجب العکس لوجهین؛ فالأوّل /*ب/٢٥٦/ قوله: و الاّ ـ أی ان لم یجب خلوصهما ـ کان الثواب ـ و هو نفع مستحقّ مقارن للتّعظیم ـ أنقص حالاً من العوض، و هو نفع مستحقّ خالٍ عن التّعظیم و من التفضّل و هو نفع غیر مستحقّ علی تقدیر حصوله فیهما ـ أی حصول التفضّل فی الثّواب و العقاب ـ و التّالی باطل بالاجماع. أمّا الملازمة: فلأنّ العوض و کذا التّفضّل قد مرّ انّه لایشوبه شیء من غیر جنسه، بل هو موزّع علی الاوقات المتتالیة بحیث لایتبیّن انقطاعه. و انّما قال: علی تقدیر حصوله فیهما، لأنّ حصول التفضّل غیر واجب، بل هو جایز. و الثّانی قوله: و هو ـ أی خلوص الثواب و العقاب عن الشّوب ـ أدخل فی باب الزّجر عن المعاصی من عدم خلوصهما، خصوصاً اذا کان الحصول مع الدّوام، فیجب لکونه لطفاً.

---

١. ن: ـ و

بعد از این گفته[١] «ثمّ استشعر اعتراضاً علی الخلوص بأربعة اوجه» الی آخره و «ثمّ استشعر» الی آخره، شرح قبل از متن بعد است در این جا، یعنی بعد از این متن مصنّف ـ رحمه اللّه ـ ذکر اعتراضات بر لزوم خلوص را نقل نموده چنانچه مذکور می‌شود. لیکن در حلّ بهشتی تامّل است، [الف ـ ٣٤١] فتدبّر!

**قال: و کلّ ذی مرتبة فی الجنّة لایطلب الأزید، و یبلغ سرورهم بالشّکر الی حدّ انتفاء المشقّة، و غناهم بالثّواب ینفی مشقّة ترک القباح، و اهل النّار یُلجؤون الی ترک القبیح.**[٢]

چون ذکر نمود که ثواب باید خالص از شوب غیر ثواب باشد، و همچنین عقاب خالص از غیر عقاب باشد، وارد است بر این کلام که:

اهل جنّت تفاوت دارد درجات ایشان، پس انقص در مرتبه هرگاه مرتبهٔ اعظم را ملاحظه نماید به قدر نقصان ثواب متأثّر و مغموم خواهد شد.

و ایضاً ذکر شده که واجب است که اهل جنّت شکر نعمت الهی و ترک قبایح نمایند و در این هر دو مشقّت است؛ پس در بهشت با غم و مشقّت خواهند بود[٣].

و اهل نار به سبب ترک قبایح مثاب[٤] و ماجور و مسرور خواهند بود.

و جواب از اوّل آن است که: خواهش هر مکلّفی مقصور است بر

---

١. ن: ـ بعد از این گفته

٢. کشف المراد / ٤١١

٣. م: ـ بود

٤. م: ـ مثاب

آنچه از برای او حاصل است، و غم از فقدان ازید نمی‌خورد، چون خواهش به آن ندارد.

و جواب از ثانی گفته می‌شود به این‌که: می‌رسد سرور ایشان در شکر نعمت به حدّی [است] که منتفی می‌شود مشقّت شکر به آن سرور.

جواب از ثالث آنچه گفته‌اند به این نحو است که: و امّا اخلال به قبایح پس در ترک قبایح مشقّت جهت ایشان نیست، از برای آن که خدای ـ تعالی ـ غنی کرده است ایشان را به ثواب و منافع از توجّه /*الف/۲۵۷/ فعل قبیح، پس حاصل نیست جهت ایشان این مشقّت. و ایضاً در حدیث است که اسامی خدا که مشعر به مغفرت گناه باشد که مذکّر عصیان خود شوند و موجب غم شود در بهشت فراموش می‌شود اهل بهشت را، مثل غفّار و ستّار، پس ممکن است که قبایح نیز فراموش شود و بخاطر خطور نکند. این است آنچه بخاطر داعی رسیده.

و جواب از رابع گفته شده که: و امّا اهل النّار ملجأ و لابدّند در ترک قبایح بدون اختیار، و نیست در آن جا تکلیف و تحصیل ثواب، و این الجاء نیز نوع[1] از عقاب است؛ پس مثاب [ب ـ ۳۴۱] در این معنی نخواهند بود و عقاب ایشان خالص است.

---

۱. کذا. صحیح : نوعی

**قال: و يجوز توقّف الثّواب على شرط و الّا لأُثيب العارف باللّه ـ تعالى ـ خاصةً.**[١]

رفته‌اند جماعتی از معتزله بر این‌که ثواب جایز است که موقوف باشد بر شرطی، و این را اختیار نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و دلیل گفته بر این به این نحو که اگر جایز نبود توقّف ثواب بر شرطی پس عارف به خدای ـ تعالی ـ وحده بدون تصدیق به نبی و رسالت او ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نسبت به کسی که معجزات او را ندیده و نرسیده باشد به دلیل اثبات نبوّت بایست ثواب متحقّق باشد و او مثاب باشد، و به این معنی اشاره نموده مصنّف که گفته: «و الّا لاثیب» که به لام جزائیه و فعل ماضی مجهول است، از جهت آن که معرفت به خدا معرفت مستقله‌ای است و مع هذا بدون معرفت به نبی ثواب او باطل است، پس ثواب معرفت موقوف بر شرط بودن تصدیق بر حقیّت نبی و حقیّت ما انزل اللّه است.

**قال: و هو مشروط بالموافاة لقوله ـ تعالی ـ: ﴿لئن اشرکت لیحبطنّ عملک﴾[٢] و قوله ـ تعالی ـ: ﴿و من یرتدد منکم عن دینه.﴾[٣]**

اختلاف نموده‌اند معتزله در ثواب و عقاب بر چهار قول:

[١]: بعضی گفته‌اند که ثواب و عقاب را مستحقند مکلّفین در وقت وجود طاعت و معصیت؛ پس در آن وقت استحقاق به ثواب متحقّق می‌شود. و باطل نموده‌اند قول به لزوم وفا نمودن به طاعت را تا حین

---

١. کشف المراد / ٤١٢
٢. زمر / ٦٥
٣. بقره / ٢١٧. کشف المراد / ٤١٢

موت به این معنی که مکلّفین باید نه مشرک فوت شوند و نه کافر، بلکه باید مسلم فوت شوند هر چند وفا کننده به طاعت نباشند.

[۲]: و دیگران گفته‌اند که: مستحق ثواب و عقابند حال احترام، یعنی وقت جریمه و بازخواست در دار آخرت نه در وقت طاعت.

[۳]: و غیر ایشان گفته‌اند که: مستحقند این دو امر را در حال قطع حیات و وقت انقطاع عمل، نه وقت بازخواست[۱].

[٤]: و جمعی دیگر گفته‌اند که: مستحقّ ثواب و عقابند فی الحال که وقت وجود طاعت و معصیت است، لیکن اگر وفا کننده باشند به طاعت و احباط [الف ـ ۳٤۲] در عمل خود تا وصول به ثواب باید ننماید، و این مابه الامتیاز با سابق است.

و ایشان این حکم موافات را شرط دانسته‌اند نه باطل، پس می‌گویند: اگر در علم الهی هست که وفا به طاعت می‌نمایند و سالم از شرک و کفر تا حال موت یا تا آخرت می‌باشند مستحقند به سبب طاعت ثواب را /*ب/۲۵۷/ فی الحال، و همچنین در معصیت عقاب را؛ و اگر در علم الهی آن است که احباط عمل خود از طاعات می‌کنند قبل از موافات ثواب یا آن که معصیت می‌کنند پیش از آن موافات مذکوره، پس مستحقّ ثواب و عقاب الحال نمی‌شوند.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه تعالی ـ لزوم موافات را که قول رابع است به قوله ـ تعالی ـ ﴿لئن اشرکت لیحبطنّ عملک﴾ و به قوله ـ تعالی: ﴿و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت

---

۱. م: ـ نه وقت بازخواست

اعمالهم﴾ و تقرير اين مطلب اين است كه مراد به احباط عمل در اين جا يا اين است كه عمل باطل است در اصل، يا آن كه ثواب ساقط مى‌شود خود بعد از ثبوتش، يا آن كه كفر آن را باطل مى‌نمايد.

قسمان اوّلان باطل است، امّا بطلان اوّل: از جهت آن كه بطلان عمل را معلّق به شرك فرمود و قبل از شرك باطل نمى‌شود عمل او به نفسه و بالاصالة، و از جهت آن كه شرط و جزاست اين دو آيه و اين هر دو واقع مى‌شوند[1] در زمان مستقبل، پس بدون سببى كه[2] مستقبل عمل ممحقّق شود[3] در اين مقام باطل نيست.

و به ابطال اوّل باطل مى‌شود ثانى[4]، از جهت آن كه آن هم به عنوان شرطيّت[5] است، پس به عنوان استقبال است و باشراك و رده ثواب ثابت نمى‌باشد.

و امّا بطلان قول ثالث كه گفت يا آن كه گفت آن را باطل مى‌نمايد[6] از جهت بطلان تحابط است كه بعد از اين متن مذكور مى‌شود.

پس حاصل كلام اين شد كه هر سه باطل مى‌شود، دوتاى اوّل جهت آن كه عمل در اصل بطلانش قبل از كفر بنفسه، يا به سقوط ثواب بعد از ثبوت آن درست نيست موافق آيه. و مقدّمهٔ ثالثه كه كفر باعث بطلان آن عمل باشد عدم صحّت آن[7] از بطلان تحابط ـ كه در متن بعد مذكور [ب ـ ۳۴۲] مى‌شود ـ ظاهر است.

---

۱. م : مى‌شود. الف : است
۲. ن ، م : ـ كه
۳. ن ، م : ـ محقّق شود
۴. اخ : + كه حبوط ثواب است
۵. نسخه‌ها : شرطيه
۶. م ، الف : ـ كه گفت ... مى‌نمايد
۷. اخ : + مذكور شد

## مسألهٔ سابعه
## در احباط و تکفیر است

**قال: و الاحباط باطل لاستلزامه الظّلم و لقوله تعالی: ﴿فمن یعمل مثقال ذرّة خیراً یره﴾**[1].

اختلاف نموده معتزله در احباط و تکفیر عمل عباد، یعنی مکلّف. و در شرح بهشتی مکلّف را مختصّ مؤمن نموده در این جا که[2] حکم بر[3] مکلّف مقصود است.[4] و ظاهر است که جهت کافر و غیر مؤمن ثوابی که حبط عقاب نماید نیست.

پس[5] حاصل مدّعا آن که آیا ساقط می‌شود نسبت به مکلّف ثواب اعمال حسنه سابقه‌اش به معصیت لاحقه، و کفّاره می‌شود ذنوب سابقه‌اش به طاعت و عبادت متأخّره آن مطلقاً به هر قدر که این هر دو باشند مساوی یا غیر مساوی[6] چنانچه جمعی از معتزله به این رفته‌اند که می‌شود؟ و این است مذهب اوّل ایشان در این جا؛ یا آن که نمی‌شود چنین؟ و در این نزاع است.

پس ابوعلی از معتزله /*الف/۲۵۸/ گفته که متأخّر ساقط می‌کند مساوی از متقدّم خود را، و به قید مساوی مغایر اوّل می‌شود ـ که

---

۱. زلزلة / ۷. *کشف المراد* / ۴۱۳

۲. الف : اگر

۳. الف : ـ بر

۴. ن : ـ که حکم ... است

۵. م ، الف : ـ و ظاهر است ... پس

۶. ن ، الف : ـ مساوی یا غیر مساوی

متعلّق بود[١] ـ پس متأخّر به حال خود می‌ماند در این صورت بالتّمام کماکان،[٢] این است مذهب دویم.

و ابوهاشم گفته که اقلّ با کثیر رفع می‌شود به نحو موازنه، و رفع می‌شود نیز به اقلّ از اکثر ما یُوازن و ما یُقابلش،[٣] یعنی آنچه مقابل هم‌اند بر طرف می‌شوند و آنچه زاید باشد می‌ماند به حال خود و ظاهر آن است که اگر سابق جمع باشد با لاحق، تساقط طرفین به عنوان تساوی می‌شود و باقی به حال خود باقی می‌ماند[٤] و این مذهب ثالث است که[٥] زاید هر دو[٦] باقی می‌ماند.

و در شرح علاّمه ـ رحمه اللّه ـ واقع است که: «این موازنه مذهب ثالث از ابوهاشم[٧] است»، و فرموده که این دلالت بر بطلان احباط می‌کند، جهت آن که مستلزم ظلم است و باعث آن می‌شود که کسی که اطاعت کرده و اساءت نموده بیش[٨] و زیاده[٩] از اطاعت به منزلهٔ کسی باشد که اطاعت ننموده، و این معنی[١٠] لازم است نیز هر چند این اطاعت بعد[١١] به منزلهٔ ندامت و توبه باشد[١٢]، و اگر اطاعت و احسان او اکثر باشد به منزلهٔ کسیست که اساءت ننموده، و اگر این هر دو مساوی باشند به منزلهٔ کسیست که از او امری صادر نشده»، تمّ ما نقل منه.

---

١. ن ، م : ـ که متعلق بود

٢. ن ، م : ـ کماکان

٣. کذا.

٤. ن ، الف : ـ و ظاهر آن است ... می‌ماند

٥. ن : الی

٦. ن ، الف : ـ هر دو

٧. م ، الف : ـ مذهب ثالث از ابوهاشم

٨. الف : بیشتر

٩. م : زیاد

١٠. ن ، الف : ـ معنی

١١. م : + باشد

١٢. عبارت : «و این یعنی لازم ... باشد» استدراک مؤلّف است نه کلام علاّمه.

و در بعضی از شروح دیگر نیز واقع است به این مضمون که [الف ـ ۳٤۳] اشاعره گفته‌اند که اختیار با خداست اگر خواهد ثواب می‌دهد عاصی را و عقاب مطیع را، و الّا فلا.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ و سایر محقّقین نفی احباط و تکفیر کرده‌اند از جهت آن که با احباط کسی که اطاعت کرده اوّلاً و اساءت نموده ثانیاً و اساءت او اکثر بوده، به منزلهٔ کسیست که اطاعت و حسنه در اصل نکرده، و اگر اساءت کرده اوّلاً و اطاعت نموده ثانیاً و اساءت او اکثر بوده، یا در تکفیر اندک تدارک و احسان کرده ایضاً، به منزلهٔ کسیست که اساءت نکرده است که این مجموع[1] مذهب اوّل ایشان است. یا آن که مؤخّر ساقط می‌کند مساوی خود را از مقدّم و خود بالتمام می‌ماند که مذهب ابوعلی بود؛ و اگر هر دو مساوی باشند به منزلهٔ کسیست که از او چیزی صادر نشده اصلاً، و اگر زاید و ناقص باشند مساویشان پس ساقط می‌شود و زاید باقی می‌ماند به حال خود، چنانچه مذکور شد در حکایت موازنه، و این بود مذهب ابی‌هاشم که نزد عقلا ظلم است.

و بنابر مسلک اوّل گفته‌اند: حال کسی که عبادت خدا هزار سال کرده باشد و شرب جرعه‌ای از خمر نموده باشد او مثل کسی خواهد بود که در کلّ عمر عبادت خدا ننموده باشد، و این مذهب که مؤخّر را موجب احباط مقدّم مطلقاً می‌داند که مذهب اوّل بود از ابوعلی است به نحوی که علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در *مناهج* در بحث احباط و تکفیر

---

۱. ن : ـ مجموع

گفته: «و اعلم أنّ المكلّف اذا فعل فعلاً استحقّ[1] به خمسه أجزاء من الثّواب، ثمّ فعل فعلاً آخر استحقّ به خمسة اجزاء من العقاب، فالطاری[2] امّا أن يحبط الأولى و لايزول ـ هو قول أبی علی بالاحباط ـ أو يحبط الاوّل و يزول هو ايضاً، و هو قول ابی هاشم فی الموازنه». اين است كلام علاّمه[3].

ملخّص مضمون شرح نيريزی[4] و بهشتی ـ رحمهم اللّه ـ و بطلان مذهب اشاعره و ابی علی و غيره ظاهر است از جهت /*ب/۲۵۸/ قول خدای ـ تعالی ـ كه فرموده: ﴿فمن يعمل [ب ـ ۳٤۳] مثقال ذرّه خيراً يره و من يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره﴾[5] و شكّ نيست كه وفا نمودن خدا به وعده و وعيدش[6] واجب است، چنانچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح خود فرموده، و در شرح مولانا محمّد بهشتی واقع است صريحاً كه احباط باطل است مطلقاً و آن ابطال استحقاق عقاب مؤمن فاسق است استحقاق ثواب را. و وجه بطلان آن اين است كه اين استحقاق عقاب خالی نيست يا آن است كه احباط و اسقاط ثواب می‌كند مطلقاً، يا آن قدری را از ثواب كه مساوی آن است احباط می‌كند و باقی آن می‌ماند كماكان به حال خود، يا آن كه احباط می‌كنند هر دو از طرفين قدری را به طريق موازنه، به اين نحو كه از هر دو آنچه مساوی باشد ساقط می‌شود و زايد از طرفين باقی می‌ماند. و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ

---

۱. كذا. مصدر: يستحقّ. و همچنين بعد آن

۲. م: و الطاری

۳. مناهج اليقين / ۳۵۳

٤. نسخه‌ها: نيرزی

۵. زلزلة / ۷-۸

٦. م: وعيد

اشاره نموده به ابطال اوّل به قول خود که گفته: «لاستلزام الاحباطِ الظّلمَ»، یعنی احباط مطلقاً ظلم است؛ و اشاره نموده به ابطال مذهب ابی‌علی که ثانی شقوق قبل است به قوله تعالی: ﴿فمن یعمل﴾ الی آخره؛ و به ابطال ثالث که مذهب ابی‌هاشم است به قول خود که در همین متن گفته: «و لعدم الاولویّة».

**قال: و لعدم الاولویّة اذ کان الآخر ضعفاً و حصول المتناقضین مع التّساوی.**[1]

این دلیل است بر ابطال قول ابی‌هاشم که به موازنه قائل است. و تقریرش این است که: ما هرگاه فرض کنیم که مستحقّ است مکلّف پنج جزء از ثواب را و ده جزء از عقاب را، پس نیست اسقاط واحد از این دو خمس از عقاب به خمس از ثواب اولی از اسقاط دیگری از خمس، پس یا ساقط می‌شوند هر دو خمس از عقاب با هم ـ و این خلاف مذهب ابی‌هاشم است ـ یا ساقط نمی‌شود چیزی از اینها، و این مطلوب است. و اگر فرض کنیم که کسی کرده است پنج جزء از ثواب را و پنج جزء از عقاب را، پس اگر مقدّم باشد اسقاط احد از این هر دو ثواب و عقاب مر دیگری را، پس آنچه باقی مانده است ساقط نمی‌شود به مقدّم معدوم از برای آن که محال است [الف ـ ٣٤٤] گشتن آنچه مغلوب و معدوم شده غالب و مؤثّر در اسقاط ما بقی که مانده، پس ساقطهٔ هر[2] دو هم را می‌شود بلکه یکی باقی می‌ماند و یکی

---

١. کشف المراد / ٤١٣

٢. کذا. عبارت مشوش است

معدوم می‌شود[۱]؛ و اگر مقدّم نباشد اسقاط از خمسين و مقارن هم باشند لازم می آيد وجود اينها با هم، از جهت آن که وجود هر يک از اين هر دو نفی وجود ديگری می کند، پس /*الف/۲۵۹/ لازم می آيد وجود هر دو و در حال عدمشان، و اين جمع بين المتناقضين است.

و در شرح حاج محمود در ردّ اين كلام وارد است كه: بعضی گفته‌اند كه تأثير و تأثّر حقيقةً بينهما نيست از جهت آن كه احباط نيست مگر آن كه خدای ـ تعالی ـ مؤاخذه نمی‌كند به معصيت يا ثواب نمی‌دهد مستحقّ آن را به اراده و اختيار، پس اگر اين هر دو ضدّين باشند، پس ضدّ طاری با وجود اوّل موجود نمی‌شود؛ و اگر ضدّ نباشند با وجود ثانی اگر اوّل فانی می‌شود پس آن اوّل اثر در زوال ثانی نمی‌تواند نمود، و اگر اوّل فانی نمی‌شود پس بينهما منافاتی نيست. و در *نقد محصّل*[۲] ـ رحمه اللّه ـ گفته كه اين اشكال بر جميع موارد توارد اضداد بر محل واحد وارد است آنچه جواب آن جا باشد اين جا خواهد بود. اين است آنچه در بيان اين مطلب نقل شده.

ليكن كفّاره اعمال و نصّ «الحسنات يذهبن السيّئات»[۳] وامثاله دالّ است بر احباط ذنوب ليكن[٤] ظاهر آن است كه اين انحای مذكوره كه نقيضش مذكور شد بدون تأمّل[۵] نباشد در[٦] احباط، و اللّه يعلم.

---

۱. ن ، الف : ـ پس ساقطه ... می‌شود

۲. *نقد المحصل* / ۳۹۷

۳. *بحارالانوار*ج ۱۵ / ۳۹۹

٤. ن ، الف : ـ ليكن

۵. ن ، الف : ـ بدون تأمّل

٦. ن ، الف : ـ در

## مسألهٔ ثامنه
## در انقطاع عذاب اصحاب کبایر است

**قال: و الکافر مخلّد، و عذاب صاحب الکبیرة منقطع لاستحقاقه الثّواب بایمانه، و لقبحه عند العقلاء و السّمعیّات متأوّلة، و دوام العقاب مختصّ بالکافر.**[1]

اجماع نموده‌اند مسلمون تماماً بر این‌که عذاب کافر مؤبّد است و منقطع نمی‌شود. و اختلاف در اصحاب کبایر بعضی از مسلمین نموده‌اند، رفته‌اند امامیّه و طایفهٔ کثیری از معتزله واشاعره به این‌که منقطع است عذاب ایشان. و وعیدیّه رفته‌اند بر این‌که مخلّد است عذاب ایشان. [ب ـ ۳٤٤]

و در شرح حاج محمود نقل شده که یحیی بن معاذ گفته: خداوندا! چون که با کفر چیزی از طاعات نافع نیست، مقتضی عدل آن است که ایمان را نیز ضرر ننماید چیزی از معاصی،[2] و الاّ کفر اعظم از ایمان خواهد بود؛ و مؤیّد این‌است قوله ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «من قال لا اله الاّ اللّه دخل الجنّة»[3].

و به خطّ جدّ امجد خود سلالة سیّد الثّقلین ثالث المعلّمین میر محمّد باقر الدّاماد الحسینی ـ قدّس سرّه ـ ملاحظه نمودم که در بعضی از امالی خود قلمی نموده بودند که: «للّه درّ من تلیت عنده

۱. *کشف المراد* / ٤۱٤-٤۱٥
۲. کذا، عبارت اندکی آشفته است.
۳. توحید / ۲۸ و *ثواب الاعمال* / ۳۳۱: من قال لا اله الاّ اللّه مخلصاً ...

﴿اذهبا الى فرعون انّه طغى * فقولا له قولاً لينا لعلّه يتذكّر أو يخشى﴾[۱]، فقال سبحانک هذا رفقک بمن يدّعی لنفسه الرّبوبيّة، فکيف /*ب/۲۵۹/ رفقک بمن يختضع لربّه بالعبوديّة مع ما قلت ﴿قل يا عبادی الّذين اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة اللّه انّ اللّه يغفر الذّنوب جميعاً﴾[۲] و اين کلام چون بسيار مناسب بود در اين مقام بلکه به تقويت آيۀ شريفه ﴿ليّناً﴾ دلالت بر ترحّم و رفق و نرمی موافقت داشت نسبت[۳] به عباد، و احيای کلام يحيی می‌نمود، متذکّر شده ذکر نموده.

بدان که صغيره و کبيره از گناه گاهی نسبت به طاعت گفته می‌شود ، چنانچه گناه صغيره آن را می‌گويند که عقاب آن نسبت به ثواب يک طاعتی از طاعتها کمتر باشد پس اين گناه صغير است نسبت به گناه کبير[٤]، و همچنين اصغر نيز می‌گويند معصيت را به اين نسبت. و گناه گاهی نسبت به عقاب معصيت ديگر صغيره و کبيره گفته می‌شود، و گاهی اضافه نسبت به فاعل خاصّ می‌شود، يعنی عقاب معصيت اين فاعل خاصّ از يد يا انقص از ثواب طاعت همان کس خاص باشد.

و در شرح بهشتی واقع است در بيان گناه کبيره که: «قيل هی ما يهدّد الشّارع عليه بخصوصه، و قيل الموجب للحدّ کشرب الخمر و الزّنا و ترک الصّلوة».

و حقّ آن است که عقاب اصحاب کباير منقطع ...[۵] است به دو دليل:

---

۱. طه / ۴۳-٤٤
۲. زمر / ۵۳
۳. ن ، الف : ـ نسبت
٤. م ، الف : ـ پس اين ... کبير
۵. اضافۀ در نسخۀ م غير خوانا است

اوّل: آن است که مکلّف مستحقّ ثواب به ایمان است، از جهت قول [الف ـ ۳٤٥] خدای ـ تعالی ـ که فرموده: ﴿**فمن یعمل مثقال ذرّة خیراً یره**﴾[1] و ایمان اعظم افعال خیر است. پس هرگاه مستحقّ شود عقاب را کسی که صاحب ایمان است به معصیت یا آن است که مقدّم می‌باشد ثواب دایمی آن مؤمن بر عقاب دایمی، او این باطل است به اجماع؛ از جهت آن که ثواب مستحق به سبب ایمان دایمی است، پس اوّل ثواب دایمی بر او دادن و عقاب دایمی نمودن با هم موافق نیست، به جهت آن که ثواب عوض ایمان دایمی است، پس ثواب آن دایمیست به نحوی که گذشت؛ و أیضاً به اتّفاق جمیع فرق این باطل است. و اگر عکس باشد که اوّل عقاب و آخر ثواب دایم باشد این مراد و عین مطلوب است، و جمع نمودن هر دو در یک وقت جمع بین النّقیضین است.

دلیل دویم: آن است که اگر[2] منقطع نشود عقاب لازم می آید کسی که عبادت خدای ـ تعالی ـ مدّت عمر نموده باشد. به انواع اعمال مثوبه و در آخر عمر عصیان نموده باشد، هر چند معصیت واحده باشد بابقای ایمان او مخلّد در نار باشد ـ مثل /*الف/۲٦۰/ مشرک به خدا ـ و این محال است از جهت آن که قبیح است نزد عقلا.

و بعضی از معتزله که گفته‌اند که منقطع نمی‌شود عذاب صاحب کبیره متمسّک شده‌اند به مثل قول خدای ـ تعالی ـ ﴿**من یعص اللّه و رسوله فانّ له نار جهنّم خالدین فیها [ابداً]**﴾ و ﴿**من یقتل مؤمناً متعمداً**

---

۱. زلزله / ۷

۲. م: + ابدی است

فجزاؤه جهنّم خالداً﴾[1]، ﴿و من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنّم خالداً﴾[2]، ﴿و من يعص اللّه و رسوله و يتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً﴾[3] ليكن متأوّل است آيات شريفه در عمومات به كفّار، يا به حمل خلود به مكث طويل.

امّا ثواب و عقاب كه بعضى گفته‌اند سزاوار است كه دايمى باشد، پس گفته مى‌شود كه اگر ازدوام عقاب دوام عقاب كفار است مسلّم داريم و الاّ ممنوع است، و كافرى كه مبالغه در اجتهاد و تحصيل مذهب نموده باشد و نرسيده باشد به حقّ پس جاحظ و عنبرى گفته‌اند كه معذور است [ب - ۳٤٥] و باقى گفته‌اند كه غير معذور است موافق آنچه مخرج از آيه و حديث شده، مگر اطفال ايشان كه در حكم كفره بوده‌اند در دخول نار نسبت به ايشان حرف است،[4] و نسبت به ايشان زياده گنجايش تأمل دارد.

و در احاديث در باب اطفال و مجانين ايشان اين است كه اتشى افروخته مى‌شود در آخرت، و امر مى‌نمايند به ايشان كه داخل آن نار شوند اگر داخل شدند مطيع و ناجى خواهند بود و الاّ فلا.

## مسألۀ تاسعه

## در جواز عفو است

**قال: و العفو واقع لأنّه حقّه ـ تعالى ـ فجاز اسقاطه و لاضرر عليه فى تركه**

---

۱. جن / ۲۳
۲. نساء / ۹۳
۳. نساء / ۱٤
٤. م ، الف : ـ نسبت به ايشان حرف است

**مع ضرر العبد فحسن اسقاطه، و لأنّه احسان.**[۱]

رفته‌اند جماعتی از معتزله بغداد به این‌که عفو جایز است عقلاً و جایز نیست سمعاً. و رفته‌اند بصریون به جواز عفو به حسب سمع چنانچه من بعد مذکور می‌شود، و این حقّ است. و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ به سه وجه:

اوّل: این‌که عقاب، حقِّ حق ـ تعالی ـ است پس جایز است ترکش، و این هر دو مقدّمه ظاهر است.

وجه ثانی: این‌که عقاب ضرر است بر مکلّف، و ضرر نیست ترکش ضرر بر صاحب این حقّ که حق ـ تعالی ـ است، و هر چه همچنین باشد ترکش خوب است، امّا ضررش بر مکلّف پس ضروری است، و امّا عدم ضرر در ترکش پس قطعیست از جهت /*ب/۲٦۰/ آن که خدای ـ تعالی ـ غنیست بذاته از کلّ شیء.

و ثالث: این‌که ترک کردن مثل این ضرر[۲] احسان است، و این مقدّمه ضروری است.

**قال: و للسّمع.**[۳]

این دلیل وقوع عفو است سمعاً به سبب آیات دالّه بر عفو، نحو قوله ـ تعالی ـ **﴿انّ اللّه لایغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء﴾**[٤] پس این دو حکم که از آیه مستنبط می‌شود که با شرک مغفرت نیست

---

۱. کشف المراد / ٤۱۵ : ضرر النازل
۲. ن ، الف : ـ ضرر
۳. کشف المراد / ٤۱٦
٤. نساء / ۱۱٦

و بدون شرک مغفرت هست آیا با توبه است این هر دو، یا بدون توبه است؟ و اوّل باطل است، از جهت آن که شرک را مغفرت با توبه [الف ـ ٣٤٦] متحقّق است، پس متحقّق شد که در شرک بدون توبه مغفرت نیست و در غیر شرک بدون توبه مغفرت هست. و ایضاً مغفرت معصیت با توبه واجب است خدای ـ تعالی ـ را برای عباد، و در این آیه که بدون توبه به مغفرت اخبار شده نیست مراد معصیتی که واجب باشد مغفرت آن و الّا موقوف به مشیّت نبود، چنانچه در آیه واقع است لفظ ﴿لمن یشاء﴾ پس مغفرت عاصیان بدون توبه غیر واجب است.

و ایضاً سمعی قول خدای ـ تعالی ـ است که فرموده است: ﴿و انّ ربّک لذو مغفرة للنّاس علی ظلمهم﴾[1] و ایضاً قوله ـ تعالی ـ ﴿قل یا عبادی الّذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة اللّه انّ اللّه یغفر الذنوب جمیعاً﴾[2]، ﴿و لسوف یعطیک ربّک فترضی﴾[3]. و لفظ علی موافق شرح علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ که در آیهٔ اوّل گفته دلالت بر حال یا غرض که علّت غائیست می‌کند، چنان که گفته می‌شود که «ضربتُ زیدا علی عصیانه» یعنی زدم زید را از جهت عصیانش، و در آیه علّت غایی مراد نیست، به جهت آن که ظلم علّت مغفرت نمی‌شود البته، پس معیّن شد در این جا که «علی» به معنی حال دلالت می‌کند، یعنی خدا صاحب مغفرت است در حال ظلم عباد و عصیان ایشان.

و ایضاً دلیل سمعی قول خدای ـ تعالی ـ است که فرموده: ﴿انّ اللّه

---

١. رعد / ٦
٢. زمر / ٥٣
٣. ضحی / ٥

کان عفوّاً غفوراً﴾[۱] و اجماع مسلمین است که مراد از این آیه اسقاط عقاب است از عاصی.

## مسألهٔ عاشره
## در شفاعت است

**قال : و الاجماع علی الشفاعة فقیل لزیادة المنافع و یبطل منّا فی حقه [صلّی اللّه علیه و آله].**[۲]

اتّفاق نموده‌اند علما بر ثبوت شفاعت از برای نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قال اللّه ـ تعالی ـ ﴿عسی ان یبعثک ربّک مقاماً محموداً﴾[۳]، بعضی گفته‌اند این مقام محمود مقام شفاعت است.

و اختلاف نموده‌اند در معنی شفاعت، پس وعیدیه گفته‌اند که شفاعت عبارت از طلب زیادتی منافع است از برای مؤمنین که مستحقّ ثوابند؛ و تفضیلیّه[٤] گفته‌اند که شفاعت [ب - ۳٤٦] از جهت فسّاق امّت است در اسقاط عقاب /*الف/۲٦۱/ ایشان، و این حقّ است.

و ابطال نموده مصنّف مذهب اوّل را که اگر شفاعت در زیادتی منافع باشد نه غیر آن، پس ما هم شفیع نبی اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خواهیم بود در این معنی، از جهت آن که ما طلب زیادتی علوّ درجه آن حضرت در صلوة و غیرها می‌کنیم و شفاعت ما در حقّ آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ باطل است. که فاعل «یبطل» متن،

---

۱. نساء / ٤۳
۲. کشف المراد / ٤۱٦
۳. اسراء / ۷۹
٤. م : تفصیلیه

شفاعت باشد، و «منّا» به تشدید نون ضمیر جمع متکلّم است، و ضمیر «فی حقّه» راجع است به نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به جهت آن که کسی که شافع است باید اعلی از مشفوع له باشد، و این معنی در این جا متحقّق نیست.

**قال: و نفی المطاع لا یستلزم نفی المجاب و باقیّ السّمعیّات متأوّلة بالکفّار.**[1]

این إشاره بر جواب کسیست که استدلال کرده است که شفاعت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در زیادتی منافع است از جهت امّت، و در این مقام بر زیادتی منافع استدلال نموده‌اند به چندین وجه:

اوّل: قول خدای ـ تعالی – است که فرموده: **﴿ما للظّالمین من حمیم و لا شفیع یطاع﴾**[2] نفی کرده خدای ـ تعالی ـ قبول شفاعت را از برای ظالم و فاسق ظالم است.

و جواب آن است که خدای ـ تعالی ـ نفی شفیع مطاع نموده و ما قایلیم به این معنی از جهت آن که نیست در آخرت شفیع مطاع، از جهت آن که مطاع فوق مطیع است و خدای ـ تعالی ـ فوق همه موجودات است، و نیست احدی فوق آن، و نیست لازم از نفیِ شفیعِ مطاع نفی شفیع مجابِ مقبول الشّفاعة. و اگر تسلیم کنیم، چه می‌شود که مراد از ظالمین در این جا بخصوص کفّار باشد از جهت جمع نمودن میان ادّله.

---

۱. کشف المراد / ۴۱۶

۲. غافر / ۱۸

وجه ثانی قول خدای ـ تعالی ـ است که ﴿و ما للظّالمین من انصار﴾[1] که آیه نفی انصار جهت ظالمین مستفاد می‌شود، و اگر شفاعت نماید آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ جهت فاسق پس ناصر جهت آن خواهد بود و نفی ان در آیه شده.

ثالث: قول خدای ـ تعالی ـ است ﴿و لاتنفعها شفاعة یوم لاتجزی نفس عن نفس شیئاً[2] فما تنفعهم شفاعة الشّافعین﴾[3] [الف ـ ۳٤۷].

و جواب از این آیات همه این است که مختصّ به کافران باشد از جهت جمع میان ادلّه.

رابع: قول خدای ـ تعالی ـ است که خبر از ملائکه داده که ﴿و لایشفعون الّا لمن ارتضی﴾[4] که نفی شفاعت ملائکه از غیر مرضی نزد خدای ـ تعالی ـ نموده شده و فاسق غیر مرضی است.

و جواب آن است /*ب/۲٦۱/ که قبول نداریم که فاسق غیر مرضی است، بلکه او مرضیست نزد خدای ـ تعالی ـ در ایمانش.

**قال: و قیل فی اسقاط المضارّ و الحقّ صدق الشّفاعة فیهما، و ثبوت الثّانی له ـ صلی اللّه علیه و آله ـ بقوله: «ادّخرّت شفاعتی لاهل الکبائر من امّتی»[5].**

این کلام متنِ قیل مذهب ثانیست که حکایت کرده شده، اوّلاً که شفاعت در اسقاط عقاب و ضرر است بیان کرده است مصنّف ـ رحمه

---

۱. بقره / ۲۷۰
۲. مدثر / ٤۸
۳. بقره / ۱۲۳، مدثر / ٤۸
٤. انبیاء / ۲۸
۵. کشف المراد / ٤۱۷

اللّه ـ که حقّ آن است که شفاعت را اطلاق می‌کنند و صادق است به دو معنی، چنانچه گفته می‌شود که «شفع فلان فی فلان»، هرگاه شفیع طلب کند از برای او زیادتی منفعتها را یا اسقاط مضرّتها را، و این متعارف است نزد عقلا. بعد از آن بیان کرده است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ در متن این را که شفاعت به معنی ثانی که اسقاط مضارّ است ثابت است از برای نبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به قول آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرموده: «ادّخرت شفاعتی لاهل الکبایر من امّتی»[1] و این حدیث مشهور است.

## مسألهٔ یازدهم

## در وجوب توبه است

**قال: و التوبة واجبة لدفعها الضّرر و لوجوب النّدم علی کلّ قبیح أو اخلال بواجب.**[2]

توبه ندامت بر معصیت است از جهت آن که آن معصیت و قبیح است، و این توبه بر ترک معاودت آن است در استقبال. و اجماع و اتّفاق نموده‌اند بر وجوب توبه، لیکن اختلاف نموده‌اند در آن، پس رفته‌اند جماعتی از معتزله که واجب است توبه از کبایر نمودن که معلوم باشد کبیره بودن آنها یا مظنون باشد و واجب نیست از صغایر؛ و پاره‌ای گفته‌اند[3] که واجب نیست توبه آن ذنوبی که پیشتر توبه از آنها نموده است؛ و گفته‌اند جمعی دیگر که واجب است از هر صغیره و

---

۱. ر.ک: بحارالانوار ۸/۳۰

۲. کشف المراد / ٤١٧

۳. ن: + این

کبیره [ب ـ ۳٤۷] از معاصی یا اخلال به واجب، خواه آن‌که توبه از آنها سابق نموده باشد کسی یا ننموده باشد.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر وجوب توبه به دو وجه:

اوّل: آن که در توبه دفع ضرر از عقاب یا از خوف می‌کند و این واجب است.

دویم: آن که ما می‌دانیم قطعاً وجوب ندامت را بر فعل قبیح یا اخلال به واجب، هرگاه این معلوم شد پس واجب است توبه از هر ذنبی اعمّ از این‌که فعل قبیح باشد یا اخلال به واجب.

و ضمیر «لدفعها» راجعه به توبه است، یعنی واجب است از جهت دفع نمودن توبه ضرر را که اضافه به فاعل باشد.

**قال: و یندم علی القبیح لقبحه و الّا انتفت، و خوف /*الف/۲٦۲/ النّار ان کان الغایة فکذلک، و کذا الاخلال بالواجب.**[1]

یعنی واجب است بر تائب که ندامت از قبیح داشته باشد حین توبه، از جهت آن که قبیح است و علّت توبه قبح آن باشد، و عزم بر ترک معاودت آن داشته باشد و الّا توبه نخواهد بود؛ مثل آن که کسی توبه از جهت خوف نار و عدم ملامت مردم و دخول بهشت نماید، نه از جهت قبح و بدی و قرب الهی که این توبه نیست، پس منظور باید اصل قبح باشد و حرمان قرب الهی، نه حفظ خود از نار و ملامت ناس یا سلامتی بدن.

---

۱. کشف المراد / ٤۱۸ : ـ بالواجب

و امّا اگر با این امور قرب الهی نیز منظور باشد و غایت اصلی قبح معصیت را داند توبه آن صحیح است، مثل آن که گنهکاری که ظلم نموده باشد عذری به مظلوم بگوید از جهت خوف از سلطان، نه از جهت بدی ظلم عقلا عذر آن ظالم را مردم خوب نمی‌دانند و مقبول طبع ایشان نخواهد بود.

و مضمون معنی متن به ترتیب این است که تائب ندامت بر قبیح را از جهت قبح باید داشته باشد و الاّ توبه آن منتفی است، و خوف نار اگر غایت توبه باشد نیز منتفیست آن توبه، و همچنین توبه از اخلال به واجب که اگر علّت آن توبه اخلال به واجب باشد خوب است، امّا اگر جهت حفظ بدن و خوف به نار باشد توبه نیست.

**قال: و لاتصحّ من البعض، و لایتمّ القیاس علی الواجب.**[1]

اختلاف [الف ـ ۳٤۸] نموده‌اند شیوخ معتزله در این که آیا توبه مبعّض می‌شود یا نه؟ رفته است ابوهاشم که توبه صحیح نیست از قبیحی نمودن دون قبیحی، و رفته است ابوعلی بر جواز این تبعیض.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ استدلال نموده بر مذهب ابی‌هاشم به این که ما بیان کردیم این را که واجب است که تائب نادم باشد بر فعل قبیح از جهت قبحش، و اگر این نحو نباشد توبه‌اش مقبول نیست به نحوی که گذشت، و قبح در جمیع قبایح متحقّق است، پس توبه از بعض قبیح اگر[2] بکند و از بعضی نکند معلوم می‌شود که توبه به اعتبار قبح

---

۱. کشف المراد / ٤۱۹

۲. ن، الف: ـ اگر

نکرده بلکه از قبیح خاصّ به اعتبار خصوصیّت غیر قبح توبه نموده.

و احتجاج نموده ابوعلی بر مذهب خودش به این نحو که اگر صحیح نباشد توبه /*ب/۲٦۲/ کردن از قبحی دون قبحی صحیح نخواهد بود نیز اتیان به واجبی دون واجبی، از جهت آن که همه مشترکند در وجوب و ترجیح احدی بدون مرجّحی جایز نیست، و تالی باطل است به اجماع، پس مقدّم نیز باطل است.

و جواب گفته ابوهاشم که فرق است میان ترک قبیح به سبب قبحش و فعل واجب به سبب وجوبش، به سبب آن که تعمیم در اوّل هست دون ثانی، مثل آن که کسی قسم یاد نموده باشد که نخورد رمّانه[1] خاصی را از جهت حموضت، لازم است که ترک جمیع از رمّان‌های عالم بکند از جهت آن که علّت عام است که حموضت نار است مطلقاً. و دور نیست که اگر علّت مطلق حموضت باشد از هر حامض باید اجتناب [کند]، لیکن این مذکور نشده. و اگر قسم یاد نموده باشد که بخورد رمّانه را از جهت حموضت آن پس حموضت خصوص آن منظور است لازم نیست که بخورد جمیع رمّان‌های عالم را؛ پس فرق است میان ترک قبیح از جهت قبحش و فعل واجب از جهت وجوبش از جهت آن که تعمیم در اوّل متحقّق است و در ثانی نیست. و ایضاً می‌توان ترک جمیع قبایح دفعةً کرد و فعل جمیع واجبات را دفعةً نمی‌توان [ب ـ ۳٤۸] نمود از جهت آن که فرق است میان امر وجودی و عدمی و ترجیح بلامرجّح نیست، بلکه آنچه

---

۱. رمانه : انار

وقتش مضیّق است که ترک قبایح است وقتی ندارد مثل واجبات[1] آن مقدّم است و الاّ حرج خواهد بود.

و ایضاً گفته‌اند که نکره در سیاق نفی افاده عموم می‌کند. و امّا در موجبه این حکم نیست، مثل: «ما جاءنی أحد و جاءنی أحد» بنابر فرق بینهما.

و ایضاً ترک قبیح به اعتبار آن که نفی است برای تعمیم می‌باشد، و اتیان به واجب از برای آن که اثبات است از برای تعمیم نیست.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ از جهت اشاره به نفی قیاس ترک قبیح به سبب قبحش بر فعل واجب به سبب وجوبش گفته: «و لا یتمّ القیاس علی الواجب».

**قال: و لو اعتقد فیه الحسن صحّت.**[2]

یعنی اگر اعتقاد نماید تائب در بعض قبایح حسن را، صحیح است توبه او از قبیحی که اعتقاد به قبح آن دارد نه قبحی که اعتقاد به حسن آن دارد، و از این سبب است که اگر توبه نماید خارجی از زنا پس قبول توبه آن می‌شود اگر چه اعتقاد حقّ نداشته باشد و آن اعتقاد را قبیح نداند، از جهت آن که حاصل است در آن شرط توبه که ندامت قبیح است به سبب قبحش. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ نقل نموده لیکن منافی تقرّب الهیست که در توبه معتبر است ، چنانچه در شرح خود حاج محمود در این مبحث از جملهٔ شرایط توبه نقل نموده که

۱. ن ، الف : ـ که ترک قبایح ... واجبات

۲. کشف المراد / ۴۱۹

یکی آن است که تائب بداند که از کدام فعل تحصیل رضاء الهی می‌شود.

**قال: و کذلک المستحقر.**[1]

یعنی هرگاه حقیر شمرد تائب احد فعلین را از جهت قبح آن و فعل دیگر را اعظم شمرد از جهت قبح آن، حتّی آن که آن فعل حقیر را نسبت به فعل عظیم /*الف/۲٦۳/ به منزله عدم قبیح داند، پس توبه کند از عظیم، قبول توبه آن می‌شود به سبب آن که توبه نموده از جهت قبحش. چنانچه علاّمه ـ رحمه اللّه ـ در *مناهج* گفته که یهودی که سارق باشد اگر توبه از یهودیّت نماید و توبه از سرقت نکند مقبول است[2].

**قال: و التّحقیق أنّ ترجیح الداعی [الف ـ ۳٤۹] الی الندم عن البعض یبعث علیه و ان اشتراک الدّواعی**[3] **فی النّدم علی القبیح لقبحه کما فی الدّواعی الی الفعل، و ان اشترک التّرجیح اشترک وقوع النّدم، و به یُتأوّل کلام امیرالمؤمنین و أولاده ـ علیه‌السّلام ـ و الّا لزم الحکم ببقاء الکفر علی التّائب منه المقیم علی صغیرة.**[4]

چون مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بیان مذهب ابی‌هاشم و ابی‌علی را

---

۱. *کشف المراد* / ٤۱۹: کذا

۲. *مناهج الیقین* / ۳٦۳ «... الیهودی اذا سرق جبة و تاب عن الیهودیة و لم یتب عن السرقة فانّ توبته مقبولة اجماعاً».

۳. *کشف المراد*: الداعی

٤. *کشف المراد* / ٤۲۰: و لو اشتراک الترجیح

نمود اراده کرده است که ذکر کند آنچه حقّ است نزد او. بیانش این است که صحیح است توبه از بعضی قبیح نمودن دون بعضی اگر چه قبایح مشترکند در داعی به ندامت هرگاه نحوی ترجیح آنچه توبه می‌نماید از آن در حین وقوع توبه داشته باشد؛ بلی اگر جمیع مشترک باشند در دواعی و علل ندم و در نظر تائب مساوی باشند صحیح نیست ندم از بعضی قبایح دون بعضی، و از این جهت است که تأویل نموده‌اند آنچه نقل شده از حضرت امیر ـ علیه السلام ـ و اولاد آن حضرت که توبه صحیح نیست از بعض قبایح دون بعضی؛ و اگر تاویل نشود این کلام خرق اجماع مرکّب می‌شود، از جهت آن که اجماع مسلمین است بر این که کافر هرگاه توبه کند از کفر و مسلمان شود و اقامت بر صغیره واحده مثل کذب داشته باشد داخل مسلمین است او و[1] جزای احکام اسلام بر آن هست، نه آن که گفته شود که چون ندامت از جمیع قبایح ندارد پس تصدیق به جمیع ما جاء به النبّی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ننموده کافر خواهد بود، پس تأویل این کلام حضرت ـ علیه‌السّلام ـ به این نحو شده که هرگاه در نظر تائب قباحت این امور مساوی باشد از یک امر توبه‌کردن دون دیگر صحیح‌نیست.

لیکن ابوهاشم گفته در مثال مذکور که او مستحقّ عقاب کفر است و مقبول نیست نه توبه و نه اسلام او، لیکن ممتنع نیست اطلاق اسلام بر آن شخص.

---

۱. ن، الف: ـ و

## مسألهٔ ثانی عشر

## در اقسام توبه است

قال: [ب ـ ۳۴۹] **و الّذنب ان کان فی حقّه ـ تعالی ـ من فعل قبیح کفی فیه النّدم و العزم علی ترک العود، و فی الاخلال بالواجب اختلف حکمه من بقائه و قضائه و عدمهما، و ان کان فی حقّ آدمی استتبع ایصاله /*ب/۲۶۳/ ان کان ظلماً، أو العزم علیه مع التعذّر أو الارشاد ان کان اضلالاً و لیس ذلک جزءاً.**[۱]

یعنی گناه اگر از جملهٔ حقوق الهیست که فعلش قبیح است پس کافیست در آن توبه و ندامت، مثل گناه گریختن از جهاد و زنا و شرب خمر که در اینها ندامت کافی است.

و اگر از جملهٔ حقوق الهیست که فعلش واجب است، پس احکام آن مختلف است، بعضی آن است که حکمش کما کان باقی می‌ماند تا آن که ادای آن بشود، مثل زکات که هرگاه اخلال به آن واقع شود و اخراج نشود بعد از وجوبش ذنب باقیست هر چند هم توبه نموده باشد تا آن که ادای آن بشود.

و بعضی آن است که به این نحو است که ادا در آن نیست اگر ترک شود بلکه قضا دارد، مثل صلات و صوم که تارک این هر دو بعد از قضای آن از عقاب بری می‌شود نه قبل، هر چند توبه از ترک آن سابق نموده باشد، پس در زکات اگر ترک شود اداست همیشه بدون قضا و

۱. *کشف المراد* / ۴۲۱: ذلک اجزاء

در صلوة قضاست بدون ادا.

و بعضی آن است که ساقط می‌شود به مجرّد توبه، نه آن که مثل زکات باقی می‌ماند حقّی، ونه مثل صلات صلات قضایی دارد از قبیل ترک صلات عید و صلات جنازه.

و اگر توبه از ذنبی که متعلّق حقوق آدمیست باشد مثل آن که حقّ کسی بر گردن او لازم باشد، پس از جهت ابرء ذمّه موافق حکم شارع پیروی می‌کند رسانیدن آن حقّ را به صاحبش به این نحو که ردّ مال به صاحبش یا به وارث او می‌کند.

و همچنین است حدّ قذف چنانچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ در شرح خود نقل نموده و اگر قصاص باشد آن حقّ تسلیم نفس می‌کند به ولیّ دم و اگر [الف ـ ۳۵۰] عضو باشد نیز تسلیم می‌کند به صاحب حقّ که مجنی علیه است یا به ولی دم تسلیم نماید[1] نفس خود را که قصاص بعض و قطع عضو واقع شود یا عفو نماید، و آنچه موافق حقّ باشد باید اطاعت کند. و اگر صاحب و ولی موجود نباشد عزم این معنی می‌کند که هرگاه به هم رسد تسلیم نماید حقّش را و پیروی ارشاد می‌کند اگر آن ذنب و گناه اضلال احدی باشد.

و لفظ «ذلک جزءاً» که در آخر متن واقع شده اشاره بر زاید بر ندم از مذکورات است، یعنی این توابع که تسلیم بدن و تسلیم عضو و ادای واجب و قضا و ایصال حقّ به صاحبش و عزم بر آن و غیر اینهاست جزء از توبه اوّل نیستند، بلکه واجب دیگرند /*الف/۲٦٤/ خارج از

---

۱. ن، الف: ـ نماید

توبه، پس ترک اینها مانع سقوط عقاب گناه اوّل به توبه نیست، بلکه این گناه دیگر است که توبه دیگر دارد، لیکن تحقّق این امور دلالت بر صدق ندامت می‌کند، و ترک اینها دلالت بر عدم صدق آن می‌کند.

**قال: و یجب الاعتذار علی المغتاب مع بلوغه.**[1]

یعنی اگر ذنبی که متعلّق است به حقّ آدمی غیبت نمودن کسی باشد، پس لازم است معذرت خواستن از او اگر به او رسیده باشد این غیبت کردن از جهت آن که موجب غم و ضرر او شده و اگر به او نرسیده باشد این معنی، طلب حلّیت از او لازم نیست، چون به او المی و غمی نرسیده.

و در هر دو قسم توبه باید کرد و عزم بر عدم عودش هم باید داشت، از جهت آن که منع از غیبت نمودن واقع شده به این عبارت ﴿أیحبّ أحدکم أن یأکل لحم أخیه میتاً﴾[2] و در این غیبت اگر صادق است غیبت می‌گویند آن را و اگر کاذب است بهتان خواهد بود.

**قال: و فی ایجاب التّفصیل مع الذّکر اشکال.**[3]

رفته است قاضی قضاة به این‌که تائب اگر عالم است به ذنوب خود مفصّلاً باید به تفصیل توبه نماید، و اگر مجمل داند باید مجمل توبه نماید، و اگر بعضی را مفصّل و بعضی را مجمل داند به هر نحو که

---

۱. کشف المراد / ۴۲۲
۲. حجرات / ۱۲ نیز بنگرید بحارالانوار ج ۲۵۰/۷۵
۳. کشف المراد / ۴۲۲

می‌داند توبه نماید.

و مصنّف ـ رحمه [اللّه] ـ در تفصیل حکم بر[۱] اشکال نموده و گفته مجملاً کافیست باعلم [ب ـ ۳۵۰] به تفصیل ذنب. و بعضی حمل نموده‌اند تفصیل را به غیبت، یعنی آنچه در غیبت گفته اگر سهو ننموده باشد آیا در حین عذر مفصلاً باید معذرت بخواهد یا نه؟

**قال: و فی وجوب التجدید اشکال.[۲]**

ابوعلی گفته که هرگاه ذنبی که کسی توبه از آن نموده به خاطر رساند باید تجدید توبه نمود و الاّ عزم به ترک آن نخواهد بود. مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته وجوب تجدید اشکال دارد، از جهت آن که لازم نیست که اگر کسی تجدید توبه نکند عزم بر کردن آن ذنب داشته باشد.

و در شرح حاج محمود واقع است وجه اشکال به این عبارت: «لو کان علیه تجدید التّوبه لزم أن لایکون التوبة السّابقة صحیحة هکذا قیل و فیه نظر».

ظاهر آن است که نظر در لزوم عدم صحّت کرده که اگر به جای آن[۳] لعل می‌بود چشم از این نظر برداشته می‌شد.

**قال: و کذا المعلول مع العلّة.[٤]**

یعنی هرگاه کرد مکلّف علّت ذنبی را پیش از وجود معلول، آیا

---

۱. کذا در نسخه‌ها
۲. کشف المراد / ٤۲۲
۳. ن ، الف : ـ به جای آن
٤. کشف المراد / ٤۲۳

واجب است بر او ندامت بر این[1] معلول، یا بر علّت، یا بر هر دو، مثل /*ب/۲٦٤/ آن که رامی هرگاه رمی کند پیش از اصابت.

بعضی گفته‌اند ندم بر اصابت لازم است، از جهت آن که قبیح است اصابت و اصابت در حین رمی حکمِ موجود دارد، پس بر اصابت همین نادم باید بود، لیکن ظاهر آن است که ندامت احدهما عین ندامت دیگری است.

و قاضی گفته که ندامت بر رمی واقع است اوّلاً از جهت آن که خودش قبیح است، و ثانیاً از جهت آن که مولد قبیح است که اصابت باشد و چون اصابت نشده حین رمی پس ندامت ندارد پیش از وقوع آن.

و به این اشاره نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ که گفته: «و کذا المعلول» یعنی ندامت در معلول با علّت ایضاً اشکال دارد، از جهت آن که ندم بر علّت آیا لازم دارد ندم بر معلول را یا نه؟ و در بعضی شروح همین مذکور شده و تفصیل آن که پیش از وجود معلول آیا بر تائب واجب است ندامت یا نه؟ تا آخر مذکور نشده.

**قال: و وجوب سقوط العقاب بها.**[2]

گفته است مصنّف ـ رحمه اللّه ـ مشکل است وجوب سقوط عقاب به توبه [الف ـ ۳۵۱] بدان این را که مردم اتّفاق نموده‌اند بر سقوط عقاب به سبب توبه؛ قوم مرجئه[3] گفته‌اند که سقوط عقاب به سبب توبه

---

۱. ن : ـ این
۲. کشف المراد / ٤۲۳
۳. م : مرجیه

به تفضّل است نه از جهت وجوب.

و معتزله گفته‌اند که بنا بر وجوب است به دو دلیل:

اوّل: آن که اگر واجب نبود اسقاط عقاب به سبب توبه خوب نبود تکلیف عاصی به طاعت و توبه و دوام ندامت، و شک نیست که تکلیف عاصی خوب است اجماعاً، پس سقوط عقاب به سبب توبه واجب است. بیان شرطیّت[1] آن است که تکلیف عاصی به امور خیر از جهت ثواب و نفع است و با وجود عقاب حاصل نمی‌شود ثواب پس البتّه بغیر توبه ساقط نمی‌کند عقاب را، و الّا باقی نمی‌ماند از برای عاصی طریقی در اسقاط عقاب و محال است اجتماع ثواب و عقاب؛ پس اگر توبه رفع عقاب نکند به عنوان لزوم پس تکلیف عاصی قبیح است.

دلیل دویم: آن که کسی هر بدی کرده باشد به کسی دیگر لیکن اگر[2] انواع معذرتها بخواهد و داند آن مظلوم از حال ظالم که ترک بدی کرده بالکلیّة، پس عُقلا مذمّت آن مظلوم می‌کنند اگر من بعد مذمّت آن ظالم /*الف/٢٦٥/ کند[3].

و جواب از اوّل آن است که: ما قبول نداریم انحصار سقوط عقاب را در توبه از جهت آن که جایز است سقوطش به عفو یا به زیادتی ثواب باشد، و اگر تسلیم کنیم انحصار سقوط عقاب را در توبه عدم اجتماع استحقاقین را قبول نداریم، از جهت آن که عقاب فاسق نزد ما منقطع است، پس بعد از عقاب ثواب خواهد داشت.

---

١. نسخه‌ها: شرطیه

٢. ن، الف: ـ اگر

٣. م، الف: کنند

و امّا جواب از ثانی: آن است که منع می‌کنیم که قبیح باشد مذمّت مظلوم بعد از قبول عذرش. و اگر تسلیم کنیم اقبح این معنی را فرق است میان شاهد و غایب، از جهت آن که در معذرت خواستن از مظلوم چون مشاهده [ب ـ ۳۵۱] شود و معلوم گردد اسقاط ظلم ظالم در این صورت می‌شود که مذمّت ظالم بعد از اسقاط نمودن او بد باشد، امّا در عاصی که تائب شود قبول توبه او شاید جزم نباشد، یا آن که در حضور آن ظالم اگر بعد از معذرت بدی گوید آن مظلوم شاید قبیح باشد؛ و اگر مظلوم مذمّت کند غایبانه به نحوی که شرعاً غیبت نباشد بلکه جهت تنبیه او باشد شاید قبیح نباشد.

و مرجئه[1] که رفع عقاب به سبب توبه تفضّلاً قائل بودند نه از جهت وجوب، دلیل در باب نفی وجوب آن گفته‌اند به دو وجه، وجه اوّل: آن که اگر واجب باشد سقوط عقاب پس یا از جهت وجوب قبول توبه است، یا از جهت کثرت ثواب توبه است؛ و هر دو باطل است.

امّا اوّل: از جهت آن که کسی که به کسی دیگر بدی کند به اقسام بدیها و اعظم آنها هم[2] ـ مثل قتلِ اولاد و نهب[3] اموال ـ بعد از آن معذرت بخواهد واجب نیست قبول عذر آن. و امّا ثانی از برای آن که بیان کردیم سابق که احباط عمل عاصی و ظالم به کثرت ثواب واجب نیست و باطل است.

---

۱. م : مرجیه

۲. ن ، الف : ـ هم

۳. نهب : غارت کردن

## مسألۀ ثالثه عشر
## در باقی مباحث متعلّق به توبه است

**قال: و العقاب يسقط بها لابكثرة ثوابها، لانّها قد تقع محبطة، و لولاه لايبقى الفرق بين التّقديم و التّأخير و الاختصاص، و لاتقبل فی الآخرة لانتفاء الشرط.**[1]

اختلاف کرده‌اند مردم در این جا، بعضی گفته‌اند که توبه مسقط عقاب است بالذّات، یعنی هرگاه موافق /*ب/۲۶۵/ شرایط و اوصاف معتبره توبه متحقّق شود مسقط عقاب است بدون اعتبار امر زایدی. و بعضی گفته‌اند که توبه اسقاط عقاب می‌کند از جهت کثرت ثواب آن.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر اوّل به چندین وجه:

اوّل: آن که توبه احباط و اسقاط عقاب می‌کند در جایی که ثواب [الف ـ ۳۵۲] متصوّر نیست، مثل توبه خارجی از زنا که باعث رفع عقاب او می‌شود فقط، و ثواب جهت آن توبه نیست.

ثانی: آن که اگر اسقاط عقاب در توبه به کثرت ثواب بود باقی نمی‌بود فرق میان تقدّم توبه بر معصیت و تأخّرش، بلکه اصل کثرت ثواب مقدّماً و مؤخّراً سبب میشد مثل غیر توبه از طاعات دیگر که مسقط عقابند به کثرت ثواب. و اگر صحیح می‌بود این معنی که توبه به کثرت ثواب باعث اسقاط عقاب می‌شود و در تقدّم و تأخّرش در این صورت فرق نبود پس تائب از معاصی هرگاه کافر شود یا فاسق البته

---

۱. *کشف المراد* / ۴۲۴.

ساقط می‌شد از او عقاب، و کسی که توبه از جمیع معاصی می‌نمود و بعد از آن شرب خمر می‌کرد او را عقاب به کثرت ثواب بایست ساقط شود.

سیم: آن که اگر اسقاط عقاب به سبب ثواب توبه باشد مختصّ نمی‌شد توبه به بعض ذنوب دون بعضی، و نمی‌شد به اسقاط ذنوب از توبه توبه بعضی از ذنوب اولی از دیگری، از جهت آن که اعطاء ثواب اختصاص به بعضی ذنوب دون بعض ندارد به نحوی که وارد شده: «الحسنات یذهبن السّیئات»[1]

بعد از این مصنّف ـ رحمه اللّه ـ جواب از حجّت مخالفین گفته، و تقریر حجّت ایشان این است که توبه اگر باعث اسقاط عقاب شود بالذّات اسقاط می‌کند در حال معاینهٔ امور عذاب[2] و در دار آخرت به توبه[3] نیز اگر چه در دنیا توبه ننموده باشند.

جواب از آن این است که اثر می‌کند توبه در اسقاط هرگاه توبه موافق وجهش رو دهد و واقع شود و آن ندامت از فعل قبیح است به اعتبار قبحش در دار دنیا فقط، و در آخرت متحقّق می‌شود الجاء یعنی ملجأ می‌شوند به ترک بدی اعمال و چشم از قبح امور پوشیده‌اند نمی‌تواند چشم گشود، مثل این جا بر قبحش[4]؛ پس ندم از قبیح به سبب قبح و موافق وجهش متحقق /*الف/۲۶۶/ نمی‌شود از جهت قول خدای ـ تعالی ـ که فرموده: ﴿من کان فی هذه اعمی فهو فی

---

۱. بحارالانوار ج ۳۹۹/۱۵

۲. م، الف: ـ عذاب

۳. م، الف: ـ به توبه

۴. ن، الف: ـ و چشم از ... قبحش

الاخرة اعمی و اضلّ سبیلا﴾[۱] [ب ـ ۳۵۲] و این جا اعمی یعنی اعمایند از راه بهشت.

## مسألهٔ رابع عشر
## در عذاب قبر و میزان و صراط است

**قال: و عذاب القبر واقع لامکانه و تواتر السّمع بوقوعه.**[۲]

یعنی عذاب قبر واقع است از جهت آن که ممکن است عقلاً و متواتر است دلایل سمعیّه بر وقوع آن. و علّامه ـ رحمه اللّه ـ گفته که منقول است از ضرار که او انکار عذاب قبر می‌نمود و اجماع بر خلاف آن است.

و استدلال نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ بر امکانش عقلاً از جهت آن که استبعاد ندارد در تعجیل نمودن عقاب را در دار تکلیف که دنیاست بر وجهی که معذّب صاحب حیات و مکلّف باشد، مثل قطع ید سارق در دنیا که در قرآن وارد است: ﴿فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا﴾[۳] و در قطّاع طریق واقع است: ﴿ذلک لهم خزی فی الدّنیا﴾[٤] و قال ـ تعالی ـ: ﴿و نحن نتربّص بكم أن تصيبكم اللّه بعذاب من عنده﴾[٥] و حکایت نموده خدای ـ تعالی ـ در کتاب خود اهلاک جمعی را که کافر شده بودند. پس معلوم شد از این امور که عقاب در دنیا امر ممکنیست و خدا قدرت بر هر ممکنی دارد؛ و در حقّ قوم نوح واقع

---

۱. اسراء / ۷۲
۲. کشف المراد / ٤۱٤
۳. مائده / ۳۸
٤. مائده / ۳۳
٥. توبه / ٥۲

شده ﴿أُغرقوا فادخلوا ناراً﴾[1] که نار از جهت تعقیب است بدون مهلت.

و اخبار نموده خدای ـ تعالی ـ به وقوع احیا در قبر در کلام خود که ﴿کیف تکفرون باللّه و کنتم أمواتاً فأحیاکم ثمّ یمیتکم ثمّ الیه ترجعون﴾[2] که ذکر رجوع بعد از دو احیا شده، و بتحقیق که این معنی مشعر است باز به حیات ثالثه؛ و فرمودهٔ خدای ـ تعالی ـ: ﴿قالوا ربّنا أمتّنا اثنتین و أحییتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا﴾ پس ذکر نموده‌اند جهت خود عباد دو موت را یکی در دنیا و دیگری را در قبر، و ذکر نموده‌اند دو احیا را یکی را[3] در دنیا و آخر را در قبر و ثالث را نگفته‌اند، از جهت آن که معلوم است و ظاهر است در این سخن گفتن مذکور که صاحب حیات است و غیر حیّ متکلّم نمی‌شود [الف ـ ۳۵۳] به این کلام.

و بعضی گفته‌اند که بتحقیق که خبر داده‌اند از دو احیایی[4] که خدا را در آن دو احیا بالضّروره شناخته‌اند، /*ب/۲۶۶/ یکی در قبر و یکی در آخرت، و از این جهت وارد است در عقب این آیه که ﴿فاعترفنا بذنوبنا﴾. و حاصل کلام این بعض این است که در این جا منظور دو احیاء بعد از موت است که معترف به گناه خود شده‌اند در این جا، پس اکتفا به این دو احیا نموده‌اند چون در این هر دو شناخته‌اند خدا را، و این هر دو بدیهیست که یکی در قبر است و دیگری در آخرت، و از این جهت است که بعد از آن ذکر ﴿فاعترفنا بذنوبنا﴾ شده و فرموده خدای ـ تعالی ـ در حقّ آل فرعون: ﴿النّار یعرضون علیها غدوّاً و عشیّاً و یوم تقوم السّاعة ادخلوا آل فرعون أشدّ

---

۱. نوح / ۲۵
۲. بقره / ۲۸
۳. م، الف: ـ را
۴. ن: + که

العذاب﴾[1] و عطف شده دراین آیه که عذاب قیامت است بر عذابی که عرض می‌شود نار صباح و مساء، پس البته مغایر هم‌اند، و تحقّق معطوف علیه البتّه در دنیا است، و این حکم نصّ است در این باب که عذاب قبل از روز قیامت می‌باشد. این است آنچه علاّمه ـ رحمه اللّه تعالی ـ نقل نموده در شرح خود.

و بعضی منع نموده‌اند سؤال قبر و عذاب میّت را قبل از حشر به سبب آن که می‌گویند ما گاهی ملاحظه می‌کنیم که آنچه نقل شده از سؤال میّت و نشستن در قبر رو نمی‌دهد، چنانچه گاه هست که در سینه او ارزن و مثل آن ریخته می‌شود و به حال خود باقی است، یا آن که آن میّت را می‌سوزاند و امثال آن رو می‌دهد و سؤال و مراتب مذکوره متحقّق نمی‌شود.

جواب گفته شده که شاید خدای ـ تعالی ـ حفظ ارزن نموده باشد و اجزاء اصلیّهٔ او در سوختن محفوظ شده باشد و سؤال از او بشود. و بعضی که به تجرّد نفس قائل نیستند گفته‌اند نفس ناطقه جسم لطیفیست ساری در بدن مفارق از او گشته و ممتاز شده[2]، چنانچه بعض متکلّمین به این رفته‌اند. پس شاید سؤال و عقاب از او بشود بعد از موت. این است آنچه در شرح حاج محمود ـ رحمه اللّه ـ واقع است [ب ـ ۳۵۳].

**قال: و سایر السّمعیّات من المیزان و الصّراط و الحساب و نظایر الکتب**

---

۱. غافر / ٤٦

۲. م، الف: ـ گشته و ممتاز شده

**ممکنة دلّ السّمع علی ثبوتها، فیجب التّصدیق بها.**[1]

یعنی احوال قیامت از میزان و صراط و حساب و نظایر کتب /*الف/٢٦١/ از امور ممکنه‌اند، و بتحقیق که اخبار کرده است خدای ـ تعالی ـ به وقوع اینها، پس واجب است تصدیق به اینها.

لیکن اختلاف نموده‌اند در کیفیّت میزان، شیوخ معتزله گفته‌اند که میزان حقیقةً همین میزان است و اعمال خیر و شرّ عباد در آن وزن می‌شود از جهت آن که در قرآن لفظ میزان واقع شده و اصل حقیقت است. و جماعتی از بصریین و آخرون از بغدادیّین گفته‌اند که میزان عدالت است و حقیقةً میزان نیست.

و امّا صراط، پس بعضی گفته‌اند که در آخرت دو طریق است، یکی: در جنّت که مهتدین از آن راه به بهشت داخل می‌شوند ، و دیگری: در نار جهت دخول اهل نار است. و بعضی گفته‌اند طریق واحد است در فوق جهنّم، تکلیف کرده می‌شوند جمیع ناس مرور بر آن را، و می‌باشد این صراط باریکتر از مو و تندتر از شمشیر، پس اهل جنّت می‌گذرند بر بالای آن بدون خوف و غم و کفّار مرور می‌کنند از آن جا با عقوبت و خوف. پس هرگاه واحد از اهل نار می‌رسد بر محلّ خود در نار ساقط می‌شود در جهنّم.

**قال: و السّمع دلّ علی انّ الجنّة و النّار مخلوقتان الآن و المعارضات متأوّلة.**[2]

---

١. کشف المراد / ٤٢٥ . م : دالّ السمع

٢. کشف المراد / ٤٤٦

اختلاف نموده‌اند ناس در این‌که جنّت و نار آیا مخلوقند الحال یا نه؟ پس جماعتی به مذهب اوّل رفته‌اند، و آن قول ابوعلی است و در شرح حاج محمود واقع است: «ثمّ اعلم أنّ اصحابنا الامامیّة و الاشاعره و الجبائی من قدماء المعتزلة و ابی‌الحسین من متأخّریهم اتفقوا علی أنّ الجنّة و النّار مخلوقتان الآن»، تمّ کلامه. و ابوهاشم و قاضی گفته‌اند که مخلوق نیستند الآن.

و اوّلون که قائل به وجود جنّت شده‌اند استدلال نموده‌اند به قول [الف - ۳۵٤] خدای - تعالی - که در حقّ جنّت فرمود: ﴿اعدّت للمتّقین﴾ و در حقّ نار: ﴿اعدّت للکافرین﴾[۱] و ﴿یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة﴾[۲] و به نصّ ﴿عندها جنّة المأوی﴾[۳] و موافق حدیث حضرت رسالت - صلی اللّه علیه و آله - که فرموده: الدّرجة السّفلی من الجنّة فوق السّماء السّابعة» که ظاهر می‌شود که بالای سمای[٤] سابعه جنّت مخلوق شده و امثال این‌که دلالت می‌کند که مخلوق است جنّت الحال در سماء.

و ابوهاشم استدلال بر نفی آن الحال نموده به قول خدای - تعالی - که فرموده: ﴿کلّ شیء هالک الاّ وجهه﴾[٥] پس جنّت اگر مخلوق باشد واجب است هلاکش، و هلاکش باطل است از قول خدای - تعالی - که فرموده﴿اکلها دائم﴾[٦] پس باید دایم باشد و هلاک نشود. لیکن بعد از وجودش باید عدم [و] هلاک باشد، نه الحال تا موافقت اکل دایم به

---

۱. آل عمران / ۱۳۱
۲. بقره / ۳۵
۳. نجم / ۱۵
٤. م : آسمان
٥. قصص / ۸۸
٦. رعد / ۳٥

هم رسد.[۱]

و جواب از این کلام که او استدلال نموده آن است که دوام اکل اشاره بر دوام نوع مأکول است، یعنی نوع مأکول آن دایم است و افراد آن متجدّد می‌شوند و هر چند فانی می‌شوند به اکل اهل جنّت، لیکن خدای ـ تعالی ـ مثل آن مخلوق می‌نماید؛ یا آن که معنی ﴿کلّ شیء هالک﴾ آن باشد که غیر ذات خدای ـ تعالی ـ چون در مرتبه امکانند و به وجوب وجود ندارند گویا هالکند. و ابن عبّاس نیز گفته در تفسیر خودش «کلّ حیّ میّت»[۲] پس همه در مرتبه عدمند یعنی ضعیف الوجودند یا آن که هلاک به معنی خروج از انتفاع باشد، پس با فنای مکلّفین در نفخ صور جنّت از حدّ انتفاع بیرون است و هالک است.

و أیضاً نافین وجود جنّت الحال استدلال نموده‌اند به قول خدای ـ تعالی ـ که ﴿و جنّة عرضها السّموٰت و الأرض﴾[۳] که باید جنّت در عرض سماوات و ارض مخلوق باشد، و تا سماوات و ارض هستند در آن عرض چیز دیگر نمی‌تواند مخلوق شود و تداخل محال است، پس باید الحال موجود نباشد.

جواب این است که اگر خارج از سماوات و ارض مخلوق شود موافق حدیث فوق که حضرت ـ صلی اللّه علیه و آله ـ فرموده:

---

۱. م، الف : ـ لیکن بعد ... هم رسد.

۲. در تفسیر *ابن عباس* یافت نشد. *الدرالمنثور* ج ۱۴۰/۵ : «اخرج ابن مردویه عن ابن عباس ـ رضی اللّه عنه ـ الموت ... فبیّن فی هذه الآیة فناء الملائکة و الثقلین من الجنّ و الانس و سائر عالم اللّه و بریّته من الطیر و الوحش و السباع و الانعام و کلّ ذی روح أنه هالک میت».

۳. آل عمران / ۱۳۳

«الدّرجة السّفلی من الجنّة فوق السّماء السّابعة»، پس باید در تحت سماوات و ارض [ب ـ ۳٥٤] مخلوق نشده باشد. نه آن که مخلوق نشده باشد؛[1] و مراد از آیه که در باب عرض جنّت واقع شده آن است که عرض جنّت در مساحت موافق عرض سماوات و ارض است، نه آن که عرض آن بعینه عرض سماوات و ارض باشد.

## مسألۀ خامسه عشر
## در ایمان و احکام آن است

**قال: و الایمان التّصدیق بالقلب و اللّسان، و لایکفی الاوّل لقوله تعالی ﴿و استیقَنَتهٰا أنفُسُهُم﴾[2] و نحوه، و لاالثّانی لقوله تعالی: ﴿قل لم تؤمنوا لکن قولوا اسلمنا[3]﴾[4].**

بدان این را که اختلاف نموده‌اند ناس /*الف/۲٦۸/ در ایمان بر وجوه کثیره که این جا موضع ذکر آن نیست، و آنچه اختیار نموده مصنّف ـ رحمه اللّه ـ این است که ایمان عبارت است از تصدیق به قلب و لسان با هم، و کافی نیست احدهما.

امّا تصدیق قلبی کافی نیست از جهت قول خدای ـ تعالی که فرموده: **﴿و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم﴾** و قول خدای ـ تعالی ـ **﴿فلمّا جاءهم ما عرفوا کفروا به﴾**[5] پس اثبات نموده خدای ـ تعالی ـ : در این هر دو کلام از برای ایشان معرفت وکفر را چون قلباً عارف بودند و لساناً

---

۱. ن ، الف : ـ نه آن که مخلوق نشده باشد

۲. نمل / ۱٤

۳. نمل / ۱٤

٤. *کشف المراد* / ٤۲٦

٥. بقره / ۸۹

عارف نبودند.

و امّا تصدیق لسانی پس آن کافی نیست أیضاً از برای قول خدای ـ تعالی ـ که فرموده: ﴿قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا أسلمنا﴾[1] و شکّ نیست که این جمع از اعراب تصدیق لسانی داشتند.

**قال: و الکفر عدم الایمان امّا مع الضّدّ او بدونه، و الفسق الخروج عن طاعة اللّه ـ تعالی ـ مع الایمان به، و النّفاق اظهار الایمان و اخفاء الکفر.**[2]

کفر در لغت پوشانیدن است، و در عرف شرعی عدم ایمان است امّا با وجود ضدّ، به این معنی که آن کس اعتقاد فاسد بودن آنچه شرط در ایمان است داشته باشد یا بدون ضدّ، مثل آن که در شکّ و خالی از اعتقاد صحیح و باطل باشد.

و فسق در لغت به معنی خروج است مطلقاً، و در شرع عبارت از خروج از طاعت اللّه است در آنچه غیر کفر باشد. و نفاق در لغت اظهار خلاف ما فی [الف ـ ۳۵۵] الضّمیر و باطن است، و در شرع اظهار ایمان است و اخفای کفر.

**قال: و الفاسق مؤمن لوجود حدّه فیه.**

اختلاف نموده‌اند ناس در باب فاسق، معتزله گفته‌اند که فاسق نه مؤمن است و نه کافر در بین هر دو است. و حسن بصری گفته است که منافق است. و زیدیّه گفته‌اند که کافرِ نعمت است. و خوارج گفته‌اند که

---

۱. حجرات / ۱٤ ۲. کشف المراد / ٤۲۷

کافر است.

و حقّ آن است که مصنّف ـ رحمه اللّه ـ گفته که مؤمن است، و این است مذهب امامیّه و مرجئه[1] و اصحاب حدیث و جماعت اشعریّه. و دلیل بر این آن است که تعریف مؤمن که مصدّق به قلب و لسان در جمیع ما جاء به النّبی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ باشد بر او صادق است، /*ب/۲٦۸/ پس فاسق مؤمن است.

## مسألهٔ سادس عشر
## در امر معروف و نهی منکر است

**قال: و الامر بالمعروف الواجب واجب، و کذا النّهی عن المنکر، و بالمندوب مندوب سمعاً، و الّا لزم خلاف الواقع أو الاخلال بحکمة اللّه تعالی.[2]**

امر به معروف قولیست که دالّ باشد بر حمل بر طاعت یا نفس حمل بر طاعت است یا اراده وقوع طاعت است از شخص مأمور به لسان و ید و قلب. و نهی از منکر منع فعل معاصیست به ید یا قول مقتضی این منع است با کراهت وقوع معاصیست قلباً. و اجماع است نزد علما بر وجوب این هر دو به ید و لسان و قلب، و خواهش امر معروف و انکار قلبی در منکر واجب است مطلقاً به خلاف اوّلَین ـ که ید و لسان باشد ـ مشروط است بر قدرت و سایر شروط آینده.

و اگر محتاج به جِراح[3] باشد سیّد مرتضی ـ رحمه اللّه ـ بدون اذن

---

۱. م: مرجیه

۲. کشف *المراد* / ٤۲۷ : و المذوت مندوب

۳. جراح : آسیب رسانیدن

امام تجویز نموده، و باقی علما به اذن امام گفته‌اند، و شیخ در *تبیان*[1] قول سیّد را اختیار نموده، چنانچه در تحریر ذکر این معنی شده.

و آیا واجب است امر معروف و نهی از منکر سمعاً یا عقلاً، اختلاف شده در این؛ پس رفته‌اند قومی که این هر دو واجب است سمعاً از جهت قرآن و حدیث و اجماع. و جمعی رفته‌اند به وجوب [ب ـ ۳۵۵] این هر دو عقلاً.

و مصنّف ـ رحمه اللّه ـ منع وجوب عقلی آن نموده از جهت آن که اگر عقلی بود پس بر هر که ذی عقل واجب بود این امر و نهی به این انحاء ثلاثه و بر خدای ـ تعالی ـ نیز واجب بود به سبب علم، پس البتّه خدای ـ تعالی ـ حمل مکلّفین را بر معروف و منع منکرین را از منکر می‌نمود، و آنچه ثمرهٔ امر به معروف و نهی از منکر بود محقّق می‌شد با وجود آن که نیست تحقّقش، پس واجب عقلی نیست؛ و الّا خدای ـ تعالی ـ مخلّ در امر به واجب و تارک آن می‌شود، و این از حکمت الهی محال است.

و دلیل سمعی آن قول خدای ـ تعالی ـ است: ﴿و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی الأخری فقاتلوا الّتی تبغی حتّی تفیء الی أمر اللّه﴾[2] که امر به اصلاح و ازاله منکر شده که بغی است، و ظاهر امر وجوب است، و هرگاه امر در این جا که اصلاح بینهما است شده /*الف/۲۶۶/ در باقی بلافصل به اجماع ثابت است.

و در شرح حاج محمود بیان اجماع شده و نیز قول خدای ـ تعالی

---

۱. *التبیان* ج ۲ / ۵۴۹، ۵۶۶ ذیل آل عمران / ۱۰۴، ۱۱۴

۲. حجرات / ۹

ـ وارد است: ﴿ولتكن منكم امّة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر﴾[١] و قول حضرت رسالت ـ صلى اللّه عليه و آله ـ: «لتأمرون بالمعروف و لتنهون عن المنكر أو ليسلّطنّ اللّه شراركم على خياركم، فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم»[٢]، چنانچه امر در آيه سابقه كه ﴿فاصلحوا﴾ بود دلالت بر وجوب دارد، و بر ترک هر دو تواعد شده در اين حديث كه دالّ است بر وجود، امّا بعضى علما واجب كفايى گفته‌اند اين هر دو را، و به اين اشاره شده در *قواعد*[٣] و صريحاً در *ارشاد*[٤] و شيخ در *نهاية*[٥] واجب عينى دانسته، هر دو را و محقّق ـ رحمه اللّه ـ در *شرايع*[٦] گفته اشبه آن است كه واجب عينيند.

**قال: و شرطهما علم فاعلهما بالوجه و تجويز التأثير و انتفاء المفسدة**[٧]

يعنى شرايط امر به معروف و نهى از منكر سه تا است:

اوّل: آن كه آمر علم به وجه معروف، و ناهى علم به وجه منكر داشته باشد، يعنى داند كه معروف معروف است و منكر منكر است، و الّا امر به معروف [الف ـ ٣٥٦] و نهى از منكر از او ممكن است كه موافق حقّ به عمل نيايد، بلكه نهى از معروف و امر به منكر نمايد. و بعضى وجه را بر وجه ديگر بيان صريحاً نموده‌اند و آن اين است كه بايد آمر

---

١. آل عمران / ١٠٤
٢. *فروع الكافى* ج ٥ / ٥٦ ح ٣ و *بحار الانوار* ج ١٠٠ / ٩٣ با اختلاف اندک
٣. *قواعد الاحكام* ج ١ / ١١٨
٤. *ارشاد الاذهان* ج ١ / ٣٥٢
٥. *النهاية* / ٢٩٩
٦. *شرايع الاسلام* ج ١ / ٢٥٨
٧. *كشف المراد* / ٤٢٨

بداند که مأمور به واجب عقلیست یا شرعی یا هر دو، و واجب واجب معیّن است یا مخیّر، و مضیّق است آن یا موسّع، و واجب عینیست یا کفائی، و همچنین در نهی منکر و امر و نهی مندوب را نیز بداند تا آن که بر وجه معتبر واقع شود.

ثانی از[۱] شرایط مذکورهٔ متن: تجویز تأثیر است، و اگر داند که امر به معروف و نهی از منکر مفید نیست واجب نخواهد بود.

ثالث: انتفاء مفسده است، پس اگر داند یا مظنون او باشد مفسده بر او یا بر بعض اخوانش از مؤمنین در امر و نهیش، پس در این صورت ساقط است وجوب این هر دو از جهت دفع ضرر.

و حاج محمود این مراتب را در شرح خود ایراد نموده.

و واجب آن است که متوجّه تجسّس در امر به معروف و نهی از منکر نشود به قول خدای ـ تعالی ـ که فرموده: ﴿و لاتجسّسوا﴾[۲]، ﴿و انّ الّذین یحبّون أن تشیع[۳] الفاحشة﴾[۴] الآیة، که این هر دو آیه دلالت بر حرمت سعی در اظهار فاحشه می‌کند، و امّا حدیث و سنت پس قول آن حضرت است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ «من ابتلی بشیء من هذه القاذورات فلیسترها بستر اللّه»[۵]. و ایضاً سیرت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ چنین بوده.

تمّ الکلام بخیر المرام ان شاء اللّه تعالی[۶].[ب ـ ۳۵۶]/*الف/ ۲۷۰/

---

۱. ن: ـ از
۲. حجرات / ۱۲
۳. /*ب/۲۶۹/
۴. نور / ۱۹
۵. ر.ک: *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی* ج ۵ / ۳۳۰ به نقل از موطأ
۶. تصحیح این کتاب شریف در شب شریف عید فطر سال ۱۴۱۸ هجری قمری انجام پذیرفت.

## فهرست‌ها:

# فهرست تفصیلی

[redacted]

# آيات

## احادیث

# اعلام و فرق

# کتاب‌ها و رساله‌ها

# فهرست موضوعی
# و اصطلاحات اصلی*



* از آن رو که به نظر نگارنده فهرست بسامدی اصطلاحات چندان کارگشا نیست، در این فهرست به ذکر اصطلاحات در موضوعات مورد بحث آن پرداخته شد، و به اقتضای ضرورت کتب کلامی مداخلی چون خلافت، اقسام معجزات صادر از نبی و... بدان افزوده شد، باشد که مقبول اهل نظر افتد.

■ **توبه**



■ **توحید**



■ **ثابتات**



■ **ثقل**



■ **ثواب**



■ **جبّار**



■ **جبر**

# فهرست

## تطبیقی شروح تجرید[1]



---

۱. در این فهرست فقط به عناوین فصول و مسائل پرداخته شده، که عناوین فصول و مسأله‌ها بر اساس متن حاضر و کشف‌المراد تصحیح استاد علّامه حسن‌زاده‌آملی، چاپ دوم تنظیم شده، و در پاره‌ای از موارد با تقسیم بندی فصول و مسائل شرح قوشجی و شوارق الالهام تطبیق ندارد، از این رو در پاره‌ای جای‌ها جهت تطبیق با متن تجرید با یک صفحه اختلاف قابل دستیابی خواهد بود.

# برخی از منابع پژوهش


اتحاد عاقل بالمعقول ← مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين.

اثبات الهداة، الشيخ محمدحسن حر العاملی، المطبة العلمية، قم.

اثنی عشر رساله، میر محمّد باقر الداماد، تهران.

اثولوجيا ← افلوطين عند العرب.

احراق بيت فاطمة، الشيخ حسين غيب غلامی، قم ١٤١٧.

احصاء العلوم، ابونصر فارابی، ترجمه حسين خديوجم،ج ٢، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ١٣٦٤ ش .

احقاق الحقّ، القاضی نورالله الشوشتری، ٢٠ ج، مكتبة آية الله المرعشی النجفی.

احوال و آثار خواجه نصيرالدين طوسي، محمد تقي مدرس رضوي، بنياد فرهنگ ايران ـ تهران ١٣٥٤ ش .

ارشاد الاذهان، العلامة الحلّی، ٢ ج، مؤسسة النشر الاسلامی، قم ١٤١٠.

الارشاد، الشيخ المفيد، النجف الاشرف.

ارشاد الطالبين، جمال الدين مقداد السيوری الحلّی، تحقيق السيّد مهدی الرجائی، مكتبة آية الله مرعشی النجفی، قم ١٤٠٥.

اساس الاقتباس، خواجه نصيرالدين طوسی، تحقيق مدرس رضوی، ج ٢٥ ، دانشگاه تهران، تهران ١٣٦١ ش.

اساس البلاغة، جار الله محمود الزمخشری، دار صادر، بيروت ١٣٩٩.

الاستيعاب، ابن عبدالبر ← حاشيهٔ الاصابة، بيروت.

الاسرار الخفية، العلامة الحلی، مكتب الاعلام الاسلامی، قم ١٤٢١.

الاسفار الاربعة، صدرالدين محمدالشيرازی، ٩ ج، المصطفوی، قم.

اصطلاحات الاصول، الميرزا علی المشكينی، الهادی، قم ١٤١٣ هق.

الاعتقادات، الشيخ الصدوق، تحقيق حسان عبدالسعيد، المؤتمرالعالمى لألفية الشيخ المفيد، قم ۱٤۱۳.

اعلام الورى، امينى الاسلام الطبرسى، ۲ ج، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم ۱٤۱۷. و تحقيق على اكبر الغفارى، الاسلامية، طهران ۱۳۳۸.

اعيان الشيعة، السيد محسن الامين، ۱۰ ج، دارالتعارف، بيروت.

افلوطين عند العرب، تحقيق عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، كويت ۱۹۷۷ م.

الامامة و السياسة، ابن قيتبه، مصر ۱۹٦۹.

امل الامل، محمدبن الحسن الحرالعاملى، تحقيق السيد احمد الحسينى، الاندلس، بغداد ۱۳۸۵.

انوار الملكوت، جمال‌الدين الحلّى، تحقيق محمّد نجفى الزنجانى، الطبعة الثانية، الرضى، قم ۱۳٦۳ ش.

أُسُدُ الغابة في معرفة الصحابة، عزّالدين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الاثير، طهران سنة ۱۳۷۷.

بحارالانوار، محمّد باقر المجلسى، ۱۱۰ ج، الطبعة الثانية، الاسلامية، طهران ۱۳٦٦ ش.

بصائر الدرجات، ابن جعفر الصفار، الاعلمى، تهران ۱۳٦۲ ش.

تاريخ ابن اثير ← الكامل.

تاريخ الرسل و الملوك، محمدب جرير الطبرى، محمد ابوالفضل ابراهيم، دارالمعارف، قاهره ۱۳۸۷.

تاريخ علم كلام، على اصغر حلبى، اساطير، تهران ۱۳۷۳.

تاريخ مدينة دمشق ← ترجمة الامام على بن ابى‌طالب.

التبيان، الشيخ حسن الطوسى، ۱۰ ج، بيروت.

تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين الطوسى، تحقيق محمدجواد الحسينى الجلالى، مكتب الاعلام الاسلامى، قم ۱٤۰۷.

التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تحقيق مرتضى مطهرى، ط ۲ ، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۵ ش .

تذكرة الخواص، العلامة سبط ابن الجوزى، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

تذكرةالعاصرين، محمدعلى حزين لاهيجى، تصحيح معصومه سالک، ميراث مكتوب، تهران

۱۳۷۵ ش .
ترجمة الامام على بن ابى طالب، ابن عساكر، تحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودى، ۳ ج، مؤسسة المحمودى، بيروت ۱۳۹۸ .
تصنيف نهج‌البلاغة، لبيب بيضون، ط ۲ ،مكتب الاعلام الاسلامى، قم ۱۴۰۸.
تعليقة براساس الاقتباس، سيد عبداللّه انوار، مركز، تهران ۱۳۷۵ ش.
تفسير القرآن الكريم، العلامه النيسابورى، الطبع الحجرى.
التفسير الكبير، الامام الفخر الرازى، ۳۲ ج، مكتب الاعلام الاسلامى، قم
تلخيص المحصّل، نصيرالدين طوسى، به اهتمام عبد اللّه نورانى، مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران ۱۳۵۹.
التنقيح ← رسائل فلسفى صدرالمتألهين.
التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسينى الطهرانى، مؤسسة النشر الاسلامى، قم.
توضيح‌المراد، السيد هاشم الحسينى الطهرانى، ط ۳ ، مفيد، تهران.
ثواب الاعمال، الشيخ الصدوق.
الجامع الصحيح، ابوعيسى محمّد الترمذى، ۵ ج، دار احياء التراث العربى، بيروت.
الجامع الصغير، جلال الدين السيوطى، ۲ ج، دارالكتب العلمية، بيروت.
جذوات، محمّد باقر ميرداماد، خيام، افست چاپ سنگى، بمبئى ۱۳۰۲.
الجوهر التصيد، العلامة جمال‌الدين الحلّى، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، قم ۱۳۶۳ هش.
الحاشيه على الهيات الشرح الجديد على التجريد، المحقق الاديبلى، تحقيق احمد العابدى، مؤتمر المقدس الاديبلى، قم ۱۳۷۵.
الحاشية، ملا عبداللّه يزدى، ط ۲ ، المصطفوى، قم ۱۳۹۹.
حكمت شيعى، مرتضى رحيمى‌نژاد، انديشهٔ معاصر، تهران ۱۳۷۶ ش .
حكمت الهى، محيى‌الدين مهدى الهى قمشه‌اى، ج ۲ ، انتشارات اسلامى، تهران.
حكيم استرآباد ميرداماد، سيد على موسوى مدرس بهبهانى، اطلاعات، تهران ۱۳۷۰ ش .
حلية الاولياء، ابونعيم الاصبهانى، ۱۰ ج، دار احياء التراث، بيروت.
الخصائص، الامام النسائي، تحقيق الدكتور الامينى، تهران.
الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق على اكبر الغفارى، مؤسسة النشر الاسلامى، قم.

الدّر المنثور، جلال‌الدین السیوطی، ٦ ج، مکتبة آیة اللّه المرعشی، قم ١٤٠٤.
درةالتاج(حکمت عملی)، قطب‌الدین شیرازی، تصحیح ماهدخت همایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۹ ش .
دلائل الصّدق، للشیخ محمدرضا المظفّر، الطبعة الثانیة، قم، سنة ١٣٩٥.
دیوان خواجه حافظ، تصحیح سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، چ ۳، جاویدان، تهران.
الذخیرة، الشریف المرتضی علم الهدی، تحقیق السید احمد الحسینی، مؤسسة النشرالاسلامی، قم ١٤١١ هـق.
الذریعة، العلامه الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، ٢٦ ج، ط٣، دارالاضواء، بیروت ١٤٠٣.
رسائل قیصری، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، مشهد ۱۳۵۷ ش .
الرواشح السماویة، السید محمّد باقر میرداماد، الطبع الحجری، طهران.
السبعة من السلف، السید مرتضی الحسینی الیزدی الفیروزآبادی، مکتبة الفیروزآبادی، قم ١٣٧١.
سبیل النجاة فی تتمة المراجعات ← المراجعات.
سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، محمد مدرسی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳ ش .
السنن، ابن ماجة، تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی، ٢ ج، دارالفکر، بیروت.
السنن، الامام النسائی، ٨ ج، دارالفکر، بیروت.
سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ترجمه زیر نظر نصراللّه پورجوادی، نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲ ش .
شرایع الاسلام، المحقق الحلّی، ٤ ج، استقلال، تهران ١٤٠٩.
[شرح] الاشارات و التنبیهات، خواجه نصیرالدین الطوسی، ٣ ج، ط٢، دفتر نشر کتاب، طهران ١٤٠٢.
شرح تقدمة تقویم الایمان، المیر محمّد باقر الداماد، تحقیق الشیخ غلامعلی النجفی و حامد ناجی، مهدیة میرداماد، اصفهان ١٤١٢.
شرح الصحیفة الکاملة السجادیة، محمّد باقر داماد، تحقیق السید مهدی الرجائی، مهدیة المیرداماد، اصفهان ١٤٠٦.

شرح كتاب القبسات، مير سيد احمد علوى عاملى، تحقيق حامد ناجى اصفهانى، مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران ۱۳۷۶ ش .
شرح المقاصد، سعدالدين التفتازانى، ۵ ج ،تحقيق الدكتورعبدالرحمن عميرة، الشريف الرضى، قم .
شرح منظومه (منطق و حكمت)، حاج ملا هادى سبزوارى، افست چاپ سنگى، اسلامية، تهران.
شرح المواقف، المير السيد الشريف الجرجانى، ۸ ج، مطبعة السعادة، مصر ۱۳۲۵.
شرح نهج‌البلاغة، ابن ابى الحديد، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، ۲۰ ج، اسماعيليان، قم.
الشفا(المنطق، الطبيعيات)، ابن سينا، مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، مصر.
الشفاء (الالهيات)، ابن سينا، تحقيق الاب قنواتى، قاهره ۱۳۸۰.
شوارق الالهام، ملاعبدالرزاق لاهيجى، ۲ ج، الطبع الحجرى، مهدوى، افست اصفهان.
شواهد التنزيل، الحاكم الحسكانى، تحقيق محمّد باقر المحمودى، الاعلمى، بيروت.
الشواهد الربوبية، صدرالدين محمد الشيرازى، تحقيق السيد جلال‌الدين آشتيانى، ط ۲ ، نشر دانشگاهى، تهران ۱۳۶۰ ش .
صحاح اللغة، الجوهرى، ٦ ج، دارالعلم للملائين،بيروت .
الصحيح، ابوالحسين مسلم القشيرى النيسابورى، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقى، ۵ ج، دار احياء التراث العربى، بيروت.
الصحيح، الامام أبى عبدالله البخارى، تحقيق قاسم الشماعى الرفاعى، ۹ ج، اربع مجلّدات، دارالقلم، بيروت، ۱٤۰۷ هـ
ـــــــ ، ـــــــ ، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، ٦ ج، دار ابن كثير، بيروت ۱٤۱۰
صحيفة الامام الرضا، الامام الرضا (ع)، مؤسسة الامام المهدى «عج»، قم ۱۳٦٦.
صراح اللغة، ابوالفضل جمال تفرشى، چاپ سنگى، تهران ۱۲۸٦.
طبقات اعلام الشيعة، العلامة الشيخ آغابزرگ الطهرانى، تحيق على نقى منزوى، ج ٦ ، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۲ ش .
الطرائف، رضى‌الدين بن طاووسى، قم تحقيق مهدى الرجائى، خيام، قم ۱٤۰۰.
العقد الفريد، محمد عبد ربّه الاندلسى، ط ۳ ، لجنة التأليف، مصر ۱۳۸٤.

علم الیقین، الحکیم المولی محسن الفیض الکاشانی، ۲ ج، بیدار، قم ۱۳۵۸ ش.
عمدة عیون صحاح الاخبار، ابن البطریق، مؤسسة نشر الاسلامی، قم ۱۴۰۷.
عوالم فی النصوص علی الائمة الاثنی عشر (۳/۱۵)، الشیخ عبدالله البحرانی، مدرسة الامام المهدی، قم ۱۴۰۸.
عوالی اللئالی، ابن ابوجمهور الاحسائی، تحقیق مجتبی العراقی، ٤ ج، قم ۱۴۰۳.
عیون اخبار الرضا، الشیخ الصدوق، قم
الغارات، ابواسحاق الثقفی، تصحیح محدث ارموی،۲ج ، طهران.
الغدیر، عبدالحسین احمد الامینی النجفی، ۱۱ ج، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۳۸۷ هـ ق.
غررالحکم و دررالکلم، الامدی، ترجمه محمدعلی انصاری، ۲ ج، اسلامیه، تهران.
فرائد السمطین، ابراهیم الحموئی، تحقیق محمدباقر المحمودی، ۲ ج، المحمودی، بیروت.
الفردوس، ابی شجاع شیرویه الدیلمی، تحقیق السعید بن بسیونی زغلول، ٦ ج، دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۴۰٦.
فرهنگ معارف اسلامی، سید جعفر سجادی، ٤ ج، شرکت مؤلفان و مترجمان، تهران ۱۳٦۲ ش.
فضائل الخمسة من الصحاح الستة، مرتضی الحسینی الفیروزآبادی، ۳ ج، الطبعة الثالثة، دارالکتب الاسلامیة، تهران ۱۳۷۱ ش.
فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه احمد آرام، الهدی، تهران ۱۳٦۸ ش.
فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات، ترجمه ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰ ش.
فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان، سید محمدعلی روضاتی، ج ۱ ، نفائس مخطوطات، اصفهان ۱۳٤۱ هش.
قاموس البحرین، محمد ابوالفضل (حمید مفتی) تحقیق علی اوجبی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷٤ هـ ش.
القاموس المحیط، الفیروزآبادی،۱ج ، دارالفکر، بیروت .
القبسات، الامیر محمّد باقر الداماد، الطبع الحجری، تهران ۱۳۱٤.
ـــــــ ، ـــــــ ، تحقیق مهدی محقّق و غیره، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵٦.

قواعد الاحكام، العلاقه الحلّی، مؤسّسة النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۳.
الکافی، الشیخ الکلینی، تحقیق علی‌اکبر الغفاری، ۸ ج، دارالکتب الاسلامیة، تهران ۱۳۹۱.
کامل بهائی، عمادالدین طبری، مرتضوی، تهران.
الكامل في التاريخ، للشيخ عزّالدين علي بن أبي‌الكرم محمد الشيباني المعروف بابن الاثير، بيروت ۱۳۸۵ .
الکشاف، جاراللّه محمود الزمخشری، ٤ ج، دارالفکر، بیروت .
كشف الظنون، الحاجي خليفة، مصر ۱۳٦۰ .
کشف الغمة، علی بن عیسی الاربلی، تحقیق السید هاشم الرسولی، ایران.و ۳ ج، الاعلمی، بیروت.
کشف المراد، العلامةالحلّی، تصحیح الاستاذ حسن حسن‌زاده الاملی، ط۱ ، مؤسسةالنشر الاسلامی، قم ۱٤۰۷ و ط۲، قم ۱٤۱۷.
کفایةالطالب، الحافظ محمد الکنجی الشافعی، تحقیق محمد هادی الامینی، ط ۳ ، دار احیاء تراث اهل‌البیت(ع)، طهران ۱٤۰٤.
کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، به اهتمام علی اوجبی، اندیشهٔ معاصر، تهران ۱۳۷۵.
کنز العمال، المتقی الهندی، ۱۸ ج، مؤسسة الرسالة، بیروت ۱٤۰۹.
گوهر مراد، حکیم ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی، تحقیق زین‌العابدین قربانی، ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۲ هش.
ـــــــ ، ـــــــ ، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۱.
اللئالی المصنوعة، جلال‌الدین السیوطی، ۲ ج، دار المعرفة، بیروت.
لسان العرب، العلامه ابن منظور، ۱۵ ج، نشرادب الحوزة، قم ۱٤۰۵.
لطائف غیبیه، میر سید احمد علوی، مکتب السید الداماد، تهران ۱۳۹٦.
اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، جمال الدین مقداد السیوری الحلّی، تحقیق السید محمدعلی القاضی الطباطبائی، تبریز، ایران ۱۳۹٦.
مائة منقبة، ابن شاذان القمی، تحقیق نبیل رضا علوان، الدار الاسلامیة، بیروت ۱٤۰۹.
ما هو علم الکلام، علی الربانی الگلپایگانی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱٤۱۸.
مباحث اصولی(تقریرات درس آیةاللّه محمد فاضل لنکرانی)، محمدرضا پروازی، انتشارات

اسلامی، قم ۱۳۷۳.
مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ابوعلی الفضل الطبرسی، تحقیق السید هاشم الرسولی المحلاتی، ۵ ج، الاسلامیة، طهران.
مجمع‌الزوائد و منبع الفوائد، حافظ علي بن أبي بكر الهيثمي، ط ۲، دارالکتاب، بیروت ۱۹۷۶ م.
مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران ۱۳۷۵.
مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، الجزءالاول، ط ۳ ، دارالعلم للملایین، بیروت ۱۹۸۳.
المراجعات، السیّد عبدالحسین شرف‌الدین الموسوی، تحقیق حسین الراضی، بیروت ۱۴۰۲.
مراةالبلدان، محمد حسن خان اعتماد السلطنة، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی و میر هاشم محدث ، ۳ ج، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۷ ش .
المستدرک، الحاکم النیشابوری، ۵ ج، دار احیاء التراث، بیروت.
المسند، الامام احمد بن حنبل، ٦ ج، دار صادر، بیروت.
مشکاة المصابیح، التبریزی، ۳ ج، حیدرآباد.
مصابیح السنة، الامام فراء البغوی، ٤ ج، بیروت.
صقل صفا، احمد علوی عاملی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۳ ش.
المطوّل، سعدالدین التفتازانی، مکتبة الداوری، ط ۲، قم.
المعجم المفهرس الفاظ ابواب البحار، کاظم مرادخانی، طور، تهران ۱۳۶۵ ش.
المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، أ. ی. و نسنک و ی. پ. منسیج، ۸ ج، دارالدعوة، استانبول ۱۹۸۸ م.
مکارم الاثار، میرزا محمد علی معلم حبیب آبادی، تحقیق سید محمدعلی روضاتی، انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، اصفهان ۱۳۵۲.
الملل و النحل، ابوالفتح الشهرستانی، تحقیق محمّد بدران، ۲ ج، بیروت.
المناقب، ابن شهر آشوب، ٤ ج ، اسماعیلیان، قم.
المناقب، الخطیب الخوارزمی، الیستوی الحدیثة، طهران.
مناقب علیّ ابن ابی‌طالب، ابن المغازلی، تحقیق محمّد باقر البهبودی، الاسلامیة، تهران ۱۳۹٤.

مناهج اليقين، العلامة الحلّي، تحقيق محمدرضا الانصارى القمى، قم ١٤١٦.
من حياة الخليفة عمر بن الخطّاب، عبدالرحمن احمد البكرى، الارشاد، بيروت ـ لندن.
منتخب كنزالعمال، المتقى الهندى ← هامش المسند لاحمد.
منطق نوين، عبدالمحسن مشكوةالدينى، نصر، تهران.
من لايحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق على اكبر الغفارى، ٤ ج، مؤسسة النشر الاسلامى، قم.
المواقف، عبدالرحمن بن احمد الايجى، عالم الكتب، بيروت.
موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، محمدعلى التهانوى، ٢ ج، مكتبة اللبنان، بيروت ١٩٩٦م.
ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمدبن أحمد الذهبي، الطبعة الاولىٰ دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٨٢ ه‍.
نزل الابرار، الحافظ البدخشانى، تحقيق الدكتور الامينى، مكتبة الامام اميرالمؤمنين، اصفهان.
نقد المحصل ← تلخيص المحصل.
نقد و نظر، مجموعه مقالات، سال سوم، ش ١ ، قم ١٣٧٥.
النور المشتعل، الشيخ محمدباقر المحمودى، وزارة الاعلام و الشفاقة الاسلامية، طهران.
النهاية، الامام ابن الاثير، ٥ ج، الطبعة الرابعة، اسماعيليان، قم ١٣٦٧ ش.
نهاية الدراية، الشيخ محمدحسين الغروى الاصفهانى، تحقيق الشيخ مهدى احدى اميركلائى، ٣ ج، سيدالشهداء، قم ١٣٧٤ ه‍ش.
النهاية فى مجرّد الفقه و الفتوى، الشيخ الطوسى، محمدى، قم.
نهاية المرام، العلامة الحلى، تحقيق فاضل العرفان،مؤسسة الامام الصادق،قم ١٤١٩.
نهج البلاغة، الشريف الرضى، تحقيق صبحى صالح، دارالهجرة، قم.
نهج‌الحق و كشف الصدق، حسن بن يوسف للطهر الحلّى، تحقيق الشيخ عين‌اللّه الحسنى الارموى، دارالهجرة، قم ١٤٠٧ ه‍ق.
يادنامه سيد بحرالعلوم ميردامادى، سيد مصلح الدين مهدوى، مهديه ميرداماد، اصفهان.
ينابيع المودّة، حافظ سليمان بن ابراهيم القندوزي الحنفي، نشر المكتبة الحيدرية، النجف، سنة ١٣٨٤ ه‍

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʿArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm huduri*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" *(min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jam‘ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jam*ᶜ contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of B
the translations from
were facilitated by th
of Muslims, Jews and
turn to influence t
Renaissance.

What was not so v
philosophy received a
the West, but also in
there to a kind of Re
called the "Shī'ite Re
classics of "Arabic p
Al-Fārābī, Avicenna
(Ibn Rushd) of Cord
students of philosoph
said about Suhraward
alone Mīr Dāmād a
"school of Iṣfahān" in
fact, after some pione
others who questione
history of philosophy

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

International Center for Dialogue among Civilizations

University of Tehran

Publications of the

# International Colloquium on Cordoba and Isfahan

## Two Schools of Islamic Philosophy

**Isfahan 27-29 April 2002**

**(2)**

**under the supervision of**
**Mehdi Mohaghegh**


Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2002

# *'Ilâqat al-Tajrîd*

**(A persian Commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)**

**by**

**Muhammad Ashraf 'Alawî Amilî**

**vol. II**

**Edited with intruduction and notes**

**by**

**Hâmed Nâjî Isfahânî**

**Tehran 2002**

*'Ilâqat al-Tajrîd*

**(A persian Commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)**

**by**

**Muhammad Ashraf 'Alawî Amilî**

**vol. II**

**Edited with intruduction and notes**
**by**
**Hâmed Nâjî Isfahânî**

**Tehran 2002**